SAN

JAVIER SAN MARTÍN

LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL COMO UTOPÍA DE LA RAZÓN

Introducción a la fenomenología

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: J. M.ª Cerezo

© Javier San Martín, 2008
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2008
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9742-715-9
Depósito Legal: M-4.098-2008

Impreso en Top Printer PLus, S. L.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN 11

INTRODUCCIÓN 19

I. EL CONTEXTO DE LA FILOSOFÍA DE HUSSERL Y LA INTENCIÓN FUNDAMENTAL DE LA FENOMENOLOGÍA 27
1. Biografía intelectual de Husserl 27
2. El contexto de la filosofía husserliana 39
3. La reacción husserliana a este contexto: la intención profunda de la fenomenología 45

II. INTRODUCCIÓN A LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA 53
1. Introducción metodológica 53
2. La noción de intencionalidad 55
3. «Epojé» y reducción: el proyecto de una fenomenología crítica 60
4. El concepto de «epojé» y la reducción trascendental: la destrucción de la «representación» 70
5. El concepto de constitución 73
6. Ontología regional, «intuición de esencias» y epistemología fenomenológica 77
7. El análisis intencional 81
8. Los conceptos fundamentales de la fenomenología y su intención profunda 84

III. FENOMENOLOGÍA E INTERSUBJETIVIDAD 89
1. La cuestión de la intersubjetividad en la obra de Husserl 89
2. La intencionalidad implicativa y la intersubjetividad . 93

3. La reducción intersubjetiva y la «constitución» del otro 97
4. La constitución del otro 100
5. El carácter social del ser humano 106

IV. LA SALIDA DE LA CRISIS, EL TESTAMENTO POLÍTICO DE HUSSERL Y LA NECESIDAD DE EUROPA 111
1. El problema de la interpretación del último Husserl y su tema medular 113
2. Europa como cultura filosófica 118
3. El proyecto de Europa y el comienzo de la filosofía .. 121
4. El testamento político de Husserl 128
Epílogo 138

SELECCIÓN DE TEXTOS DE HUSSERL 143
Nota de introducción 143
1. Apuntes autobiográficos y autocríticos 145
1.1. Sobre el apriori de correlación intencional .. 145
1.2. Apunte sobre la *Grundproblemevorlesung* 146
1.3. Errores que hay que evitar 148
2. Reducción, epojé y realidad originaria 151
2.1. Desconexión, dación absoluta e interés descriptivo 151
2.2. Resultado de la reducción: la intencionalidad implicativa 154
2.3. La fenomenología trascendental como superación de la representación 158
2.4. Hecho y esencia: la realidad originaria 162
3. Cuerpo e intersubjetividad 165
3.1. La intersubjetividad trascendental 165
3.2. Necesidad de mi soma para la percepción del otro 168
3.3. Que la *Einfühlung* es una expresión falsa 172
3.4. ¿Qué es el soma *(Leib)?* 174
3.5. Necesidad del cuerpo para la subjetividad ... 180
4. La intención fundamental de la fenomenología 182
4.1. La necesidad de la existencia del yo 182
4.2. La idea de una cultura europea 188
4.3. La crisis de las ciencias como una crisis antropológica y la función de la filosofía 193

BIBLIOGRAFÍA 201

Prólogo a la segunda edición

Hace ya dos décadas que se publicó este libro. Lo había escrito dos años antes, para los alumnos de filosofía de la UNED. Ese origen humilde no le impidió obtener una considerable aceptación fuera de mi Universidad, tanto que, agotado desde hace años, la demanda ha aconsejado volverlo a editar. Veinte años son, sin embargo, muchos años, una generación larga en términos orteguianos, y para la fenomenología de Husserl han sido, en mi opinión, años decisivos. Sobre todo en términos bibliográficos y en presencia de la fenomenología en España y en el mundo. Cierto que hay colegas que nos deben de considerar «pirados» a quienes mantenemos la actualidad y fecundidad de la obra husserliana, y por tanto la necesidad ineludible de conocerla en una formación filosófica. Sin embargo, lo sucedido al respecto durante estos veinte años ofrece un reflejo de una nueva percepción sobre dicha obra.

Relataré brevemente algunos hitos ocurridos desde entonces, que, relativizando las aportaciones de esta reedición, no la inutilizan, al revés, la ponen en un cierto relieve que conviene que sea tenido en cuenta por parte del lector al momento de iniciar la lectura de este libro. Cuatro puntos podrían ser relevantes. El primero se refiere al impulso editorial respecto a la obra manuscrita de Husserl. Cuando redacté este libro, la edición de las obras de su obra había llegado hasta el tomo XXII de *Husserliana,* incluidos ahí los tres tomos de la edición crí-

tica de las *Investigaciones lógicas*, pero permanecían inéditas las grandes lecciones de los años de Friburgo. Desde ese año de 1985 hasta la actualidad, con treinta y ocho tomos publicados, el esfuerzo editorial ha sido inmenso, habiendo ido apareciendo la mayor parte de los textos relevantes inéditos, algunos de gran importancia. Además, entre las publicaciones que, por su especial significado, no se pueden ignorar está la aparición, en 1988, de la *VI Meditación cartesiana* de Fink. Por otro lado, el libro que ahora prologo echa mano de unas lecciones que, en gran medida, marcan un punto decisivo en la reflexión de Husserl, las lecciones de 1910/1911 conocidas como la *Grundproblemevorlesung*, publicadas en el tomo XIII de Husserliana en 1973. Pues bien, en la actualidad tenemos una traducción de esta obra llevada a cabo por César Moreno Márquez y el autor. En la introducción que escribí para esa traducción se puede encontrar amplia información sobre lo que esas lecciones representan en la obra de Husserl. Teniendo todo esto en cuenta, pudiera resultar arriesgado reeditar un libro anterior a todas las publicaciones mencionadas.

El segundo punto reseñable es la creación de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE), que tuvo lugar, en 1988, al término del Congreso Internacional de Fenomenología en Santiago de Compostela y que consiguió incluir a la inmensa mayoría de los interesados en la fenomenología. La Sociedad fue la cara visible de la fenomenología en España. La serie de seminarios, encuentros científicos y publicaciones llevados a cabo por ella no puede ser desdeñada, y creo que debe ser considerada como una importante contribución a la filosofía española en su conjunto. Además nos permitió entrar en contacto con los colegas latinoamericanos creándose, con ello, un amplísimo grupo de investigadores, que en su momento daría lugar al llamado Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), asociación muy activa, que impulsa la fenomenología en el mundo Latinoamericano.

El tercer punto de máximo relieve para esta publicación es que, al rebufo de la creación de sociedades parecidas a las dos reseñadas, se ha extendido la idea de que la fenomenolo-

gía es un movimiento en pleno vigor. Junto con ello, conviene recordar que las nuevas publicaciones de textos de Husserl han ido cambiando la imagen que de él se tenía, hasta el punto de haber surgido la idea de lo que se ha llamado el «nuevo» Husserl, título de una recopilación de textos sobre Husserl aparecida el año 2003. Por supuesto, junto con esa y otras interesantes publicaciones, han aparecido muchas magníficas introducciones a la fenomenología, que toman en cuenta las nuevas perspectivas sobre Husserl y la fenomenología.

Por fin, creo que es necesario subrayar especialmente la creación de la *Organization of Phenomenological Organization,* la OPO, que tuvo lugar en Praga en noviembre de 2002, dando el pistoletazo de salida a una unificación de los estudiosos de la fenomenología, que ha conseguido ya poner en marcha un órgano de información que nos mantiene al tanto de la inmensa mayoría de acontecimientos y publicaciones de fenomenología en todo el mundo. No en vano pertenecen a la OPO bastantes más de 100 sociedades de fenomenología. En el seno de la OPO, su promotor, Lester Embree, ha diseñado también un gran proyecto de investigaciones fenomenológicas que en el futuro se puede convertir en referente de todo aquel que se quiera aproximar a la fenomenología.

Estos cuatro puntos señalan un cambio espectacular de la posición de la fenomenología en el panorama internacional, respecto a la cual España y el mundo hispanohablante no se han quedado rezagados; de hecho varios colegas de ese mundo hemos intervenido muy directamente en muchas de las decisiones que se han ido tomando. Aspectos importantes de la OPO debieron de fraguar en cierta medida en la participación que Lester Embree tuvo en el Congreso que la SEFE organizó en Sevilla el año 2000. Luego, hemos estado presentes en todas las reuniones internacionales más importantes.

A pesar de todo ello, al menos en España hay colegas que creen, y lo predican, que la fenomenología es un movimiento ya superado; que la filosofía de Husserl está montada sobre un gran error y que, por eso, es algo que no merece la pena. La escasa suerte de la primera edición de este libro en la UNED es-

tuvo vinculada a esa idea. Pero no fue así, ni en otras universidades ni en América Latina, donde esta humilde introducción encontró una amable acogida, lo mismo que entre muy numerosos interesados en la fenomenología. La activación ahora de la asignatura Introducción a la fenomenología, en la UNED, hace aconsejable ofrecer una nueva edición de este libro, porque, aunque sea una muy sencilla introducción a la fenomenología, tiene el mérito de haberse adelantado, por razones que explicaré a continuación, a la idea de ese «nuevo Husserl» y, en consecuencia, de no haberse visto invalidada por las nuevas y numerosísimas publicaciones a las que he aludido.

En cuanto al primer aspecto, este libro, aunque es una llana introducción escolar a la obra de Husserl, aborda la fenomenología, más que estructuralmente, desde la intención o función que pretende cumplir. Y está escrita así porque me pareció que era la faceta de la fenomenología más esquiva y más ignorada, y cuya ausencia más relevancia tenía a la hora de abordar los conceptos básicos de Husserl. Y justamente el estudio de esa faceta, la intención de la fenomenología, me llevó a considerar aquellos aspectos menos conocidos por la opinión historiográfica; ahora bien, justo este olvido u omisión obligó, por contraste, a proclamar la existencia de un «nuevo» Husserl. Por otro lado, mi contacto con los manuscritos husserlianos, en Friburgo, desde 1969 a 1972, me permitió estar al tanto de las bases principales que configurarían unas décadas después ese «nuevo» Husserl, que, desde mi perspectiva, no era nada «nuevo», sino ese único Husserl que había tenido dificultades para llegar al público general, debido a la estructura misma de su obra, a los avatares históricos y, en no menor medida, al influjo extraordinario de Heidegger, sobre todo en la propia Alemania.

El texto de la *VI Meditación cartesiana* de Fink, cuya publicación ha sido muy importante y ha desencadenado una gran cantidad de trabajos, parte en algún aspecto muy significativo de las claras distinciones que Husserl establece en los años 20 entre, primero, el yo natural, segundo, el sentido trascendental de éste, lo que Husserl llama el yo trascendental, y,

tercero, el yo que hace fenomenología. Esta triple estructura del yo estaba presente en textos del tomo VIII de *Husserliana,* que el autor consideró con mucho detenimiento para la tesis doctoral, con lo que esa importantísima faceta de la *VI Meditación cartesiana* no invalidó lo que mi sencilla introducción podía suponer.

Lo mismo tengo que decir sobre la intersubjetividad. Cuando escribí este texto, hacía 12 años ya que se habían publicado los tomos XIII, XIV y XV de Husserliana sobre la intersubjetividad, pero en nuestra lengua poco o nada se había escrito al respecto. Personalmente había incorporado el tema en la tercera parte de mi tesis de 1972, pero al encontrarme con los tomos mencionados, me dediqué a volver a redactar mi tesis teniendo en cuenta esos textos. Así surgió *La estructura del método fenomenológico,* a la que tenía que seguir la parte de la intersubjetividad. Entre medio se metió la redacción de este texto, que abordaba la intención de la fenomenología. Concebí así la obra entera en una trilogía. Pero para entender la intención de la fenomenología, lo que terminé llamando «la reconstrucción del sujeto racional», no podría quedar totalmente ausente el tema de la intersubjetividad, por lo que le dediqué un capítulo que en ese momento (1985) fue verdaderamente pionero en España. Una vez publicado este libro, redacté la tercera parte sobre la intersubjetividad, pero la historia me arrolló y no conseguí darle fin, por más que redactara una buena porción de la misma, que sigue inédita. Cuento esto para indicar que en ese capítulo III adelanté puntos de vista que luego, por las investigaciones, entre otros, de Shinji Hamauzu, Julia Iribarne o Dan Zahavi, se han convertido ya en canónicos en las introducciones a Husserl.

En cuanto al capítulo IV, el fundamental en un estudio de la intención de la fenomenología, no porque los otros no lo sean, sobre todo el primero, sino porque la dedicación con que Husserl aborda la historia es la forma de ser concreta una filosofía en su relación con la sociedad. En ese terreno asumí desde el principio y teniendo conciencia de la novedad, que lo

que se llamaba el «último» Husserl no era tanto el Husserl que padece la agresión nazi, es decir, el Husserl desde 1933, centrado luego en *La crisis*, sino el Husserl que asume el fracaso de Europa que se hace patente en la Gran Guerra, y se plantea, entonces, la necesidad de definir Europa como cultura, lo que hace ya en 1922. La intención de la fenomenología, que podía haber estado centrada en temas de teoría filosófica, se centra, inmediatamente después de la Guerra, en la cultura europea y en los males que esa cultura ha podido desarrollar para llevar a su derrumbe. Las nuevas publicaciones no sólo no han cambiado esto, sino que nos han ampliado los argumentos en esa dirección. Por supuesto, en los últimos veinte años, he escrito sobre todos estos temas bastantes páginas que ampliarían considerablemente casi todas las secciones. En concreto, todos mis estudios sobre la fenomenología de la cultura y la relación de la cultura con la historia son ampliaciones de los temas de ese capítulo.

Todo esto legitima la reedición de este libro, dentro de los límites en que fue concebido. No pretende ser otra cosa que una sencilla introducción a la obra de Husserl desde la intención de la fenomenología. Todos los temas se dejan ampliar en todas las direcciones y por todos los lados se dejan flecos abiertos, pero estoy convencido de que lo escrito en este libro, desde la sencillez con que se redactó, cumple esa función, la de introducir en la fenomenología, sin grandes pretensiones. Quiero con ello decir que este librito no entra en competencia con otros más profundos y específicos.

En cuanto a la edición concreta he dudado si introducir alguna ampliación, por ejemplo, en la selección de textos, sobre la ética y la renovación de la vida humana. Pero al final he decidido mantener el libro tal como salió en 1987, teniendo en cuenta, en la selección de textos, algunas de las traducciones posteriores a las mías, aunque tampoco siempre. También he revisado mis propias traducciones, sobre todo en lo que concierne a la puntuación. He introducido alguna nota oportuna, no excesivas, sólo las imprescindibles.

No quiero dejar de agradecer a todos aquellos lectores que

han dado a este libro un lugar en la difusión de la fenomenología en el mundo hispanohablante. Espero que siga cumpliendo la función para la cual lo escribí. Quiero expresar un especial reconocimiento a Editorial Biblioteca Nueva por las facilidades que me ha dado para volver a editar esta obra.

San Sebastián de los Reyes,
7 de julio de 2007

Introducción

La fenomenología es, sin lugar a dudas, uno de los movimientos filosóficos más decisivos del siglo XX; es también, sin embargo, uno de los más difíciles de entender; hasta el punto de que el fundador mismo del movimiento y su principal representante, Edmund Husserl, tuvo plena conciencia de esa dificultad, desde los años en que empezó a exponer conceptos sustantivos de la fenomenología hasta el fin de su vida. Normalmente Husserl se esforzaba por presentar su filosofía a los demás porque, según creía, no le habían entendido; sin embargo, solía terminar esforzándose por clarificársela a sí mismo.

En efecto, la lectura de Husserl resulta habitualmente decepcionante; cuando uno cree saber algo sobre la fenomenología, lo más frecuente es que sepa muy poco; o que lo que sabe sea contraproducente de cara a un eventual progreso; incluso suele darse el caso de que uno piense que está en el buen camino por seguir orientaciones expresas de Husserl, y estar en realidad profundamente desorientado. Voy a señalar algunos de los motivos fundamentales de esta situación. Husserl publicó durante su vida relativamente poco y además lo que publicó no era resultado de un plan claramente proyectado y llevado a cabo de un modo progresivo, sino que ordinariamente se trataba de textos redactados en muy poco tiempo con ayuda de manuscritos anteriores y en los que generalmente so-

lía tocar problemas específicos. El trabajo filosófico de Husserl, sin embargo, produjo miles y miles de páginas (más de 45.000), y de su contenido lo publicado durante la vida del filósofo apenas ofrece atisbos. En segundo lugar, la relación de las obras publicadas con el conjunto de esa producción nunca deja de ser problemática, pues tales obras pueden exponer un enfoque muy parcial dentro del conjunto e incluso puede utilizar Husserl en ellas conceptos o metáforas que no pasan de ser artilugios para llevar al lector por otros derroteros, y cuyo valor el propio Husserl relativizaba en su reflexión personal inédita. En tercer lugar, es preciso no olvidar nunca que en la fenomenología toma cuerpo y se consuma una *ruptura* con la filosofía anterior, iniciándose en ella un nuevo modo de ver la realidad; pero ese *pensamiento nuevo* se inicia y es presentado a partir de problemas viejos, arropándose también en conceptos viejos de la tradición filosófica, con lo que no es de extrañar que fueran malinterpretados, al ser entendidos desde los significados que tenían en la historia de la filosofía.

De los tres motivos señalados el primero afectaba al gran público, pero no a quienes trabajaban en la cercanía de Husserl, como era el caso de sus sucesivos ayudantes de cátedra, Edith Stein, Ludwig Landgrebe y Eugen Fink, y eventualmente incluso Heidegger, todos los cuales tuvieron acceso a la masa de inéditos de Husserl; obviamente ese motivo no afectaba al propio Husserl, que tenía un buen conocimiento de los resultados de su trabajo. Los otros dos motivos, sin embargo, afectaban también al propio Husserl, que era capaz de dedicar páginas y páginas a los artilugios metodológicos, como si fueran lo decisivo; que insistía en los problemas viejos y en una terminología vieja sin ser capaz ni de presentar su obra en una 'unidad sistemática', ni de ofrecer de sus conceptos básicos una definición precisa, cabalmente porque en ellos se anuncia algo nuevo en un lenguaje quizá viejo. Esa es la razón de que todos esos conceptos estén necesariamente en cierta *penumbra,* de modo que *opera* con ellos, sin terminar de exponerlos a la luz de las palabras, o de convertirlos en conceptos claramente definidos.

Pero aún hay más; la propia filosofía de Husserl parece implicar la dificultad —e incluso, la imposibilidad— de comprenderla en el lenguaje ordinario y en la vida prefenomenológica; con lo que a las dificultades anteriores se añade una que, por lo menos desde una perspectiva teórica, parece ser esencial: la fenomenología consiste en entender y hablar de la realidad desde la *experiencia* de la realidad, a diferencia de lo que ocurre en la experiencia ordinaria, en la que hablamos o creemos hablar de la realidad desde la realidad misma. La fenomenología implica, pues, necesariamente una *ruptura* con la vida ordinaria —en terminología precisa y técnica se dice que la fenomenología implica el abandono o ruptura de la «actitud natural»—[1]. Pues bien, desde la actitud natural no se puede entender la actitud fenomenológica. Husserl llevó este convencimiento hasta extremos sólo comprensibles desde dentro de la fenomenología.

Todo esto no tiene el objetivo de desanimar al lector, sino todo lo contrario. Me gustaría, por un lado, excitar su curiosidad y, por otro, motivar la prudencia. La fenomenología es una filosofía difícil, que sólo se capta —si alguna vez se consigue— a través de muchos rodeos; pero a la vez es preciso que el lector mantenga, tanto respecto a los escritos fenomenológicos como respecto a aquellos que tratan sobre la fenomenología, una actitud de *distanciamiento*, de relativismo, pues sería conveniente no olvidar que eso mismo visto desde una perspectiva distinta ofrecerá un aspecto distinto. Todo depende —y esto es ya fenomenología— de la *perspectiva*, de la experiencia que de ello tengamos.

Vamos a considerar un ejemplo que nos ha de servir para comprender lo que acabamos de decir, así como para indicar

---

[1] En esta introducción van a salir una serie de conceptos cuyo sentido pleno sólo lo captará el lector cuando haya leído el conjunto de la obra, sobre todo el capítulo segundo, pues son conceptos estrictamente fenomenológicos. Me permitiría recomendar anotarlos y volver sobre ellos posteriormente, leyendo de nuevo la aplicación que de tales conceptos se hace en estas páginas introductorias.

el camino que seguiremos. Represéntese el lector el conocimiento que tiene de una ciudad desde cuatro perspectivas distintas: 1) desde dentro de la ciudad; 2) a unos kilómetros de distancia, por ejemplo, al ver la ciudad cuando nos vamos acercando a ella, como un conjunto abigarrado de casas en el horizonte, sin otro orden que el puramente lineal o apiñadas a la falda de un monte; 3) desde una altura, por ejemplo, desde un avión; y 4) en un plano. La perspectiva en cada uno de los casos es muy distinta y al cambiar la perspectiva *correlativamente* —y esta palabra es decisiva en la fenomenología— cambia también la ciudad, pues nada se parece el plano de la ciudad a las calles reales; poco se suele parecer la vista aérea a lo que veo desde dentro de la ciudad; pueden, sin embargo, reconocerse las semejanzas entre el plano y la vista aérea, pues ciertas líneas de la vista aérea aparecerán en el plano. Ahora bien, sería inútil buscar en la vista aérea ciertos detalles o pretender detenerse en ellos; sin embargo, aparece la *estructura* espacial de la ciudad. ¡La distancia es necesaria para que aparezca la estructura! Evidentemente, al alejarnos dejamos de tener acceso a ciertos aspectos concretos, pragmáticos... El restaurante, por ejemplo, ha desaparecido. Los intereses y los valores en unas y otras perspectivas son distintos.

Dos consecuencias vamos a sacar de este ejemplo, que es mucho más que una metáfora. En primer lugar ilustra lo que antes he dicho: en la fenomenología todo depende de la perspectiva en que nos situemos: lo que digo desde la actitud natural puede no valer en la fenomenológica o tener un sentido distinto; mas en la medida en que en la propia fenomenología hay varios niveles o perspectivas, es decir, varias actitudes —que todo es lo mismo—, lo que se ha podido decir en un nivel, perspectiva o actitud, puede ser diferente en otra. Esto es un principio básico en una lectura de Husserl, que con demasiada frecuencia suele ser olvidado, provocando muchos malentendidos. Una correcta interpretación exige tener en cuenta el nivel en el que se sitúa una afirmación.

Lo mismo vale para este escrito de introducción a la fenomenología, pues también él es relativo a una perspectiva y a un

interés concreto, a saber, el de trasmitir al lector una especie de *estructura de la fenomenología* que pueda servirle de guía en las lecturas que haga o deba hacer de textos de fenomenología. Para lograr esa especie de estructura es preciso, en primer lugar, que Husserl, que la fenomenología estén relativamente distantes; que su obra aparezca ya como un todo, como una totalidad, en la cual incluso el tiempo de aparición de las diversas obras quede un tanto diluido. En segundo lugar, es necesario que seamos capaces de descubrir en ese todo las líneas significativas, es decir, aquellas líneas que unen los diversos elementos de la estructura.

Pero ese interés determina un primer nivel de este trabajo: la mejor forma de hacer accesible la fenomenología de Husserl sería la de fijarse en la estructura de la fenomenología y en sus líneas significativas. Pero con este interés o desde esa perspectiva[2] no se indica ninguna preferencia sobre la línea significativa que debería adoptarse; por eso a ese interés hemos de sumar otro. En efecto, en la fenomenología como en cualquier filosofía —o sistema cultural— podemos distinguir relaciones significativas *internas* que mantienen entre sí los diversos elementos de esa estructura. Si digo, por ejemplo, que la noción de «esencia» en la obra de Husserl sólo debe ser correctamente entendida desde el concepto de «constitución» y de «ontología regional», quiero indicar que esos conceptos mantienen una relación estructural o significativa. Pero existen otras líneas significativas que unen una estructura o un sistema a un conjunto más amplio, que puede incluso ser considerado *externo* al anterior. Pues bien, la conexión del sistema filosófico en cuestión —aquí la fenomenología de Husserl— con ese otro conjunto más amplio, por ejemplo, el sistema

[2] Es conveniente mantener la unidad entre perspectiva e interés ya desde el principio, porque es un punto muy importante en la interpretación de la fenomenología y que ha estado sometido a numerosísimos malentendidos. Al decir Husserl que el fenomenólogo es un espectador desinteresado se pensaba que no le afectaban los problemas de la humanidad. El último capítulo nos dirá algo al respecto.

cultural y político en el que Husserl vivió, pone de relieve ciertas líneas significativas que sólo aparecen si uno se fija explícitamente en tal conexión. Ahora bien, en mi opinión es decisivo adoptar esa perspectiva a la hora de trasmitir una filosofía, pues la enseñanza filosófica no sólo debe enseñar a pensar en torno a ciertos problemas y conceptos, sino que a la vez y fundamentalmente debe enseñar cómo pensaron algunos hombres eminentes sobre unos problemas que la sociedad de su tiempo tenía planteados, sobre todo si tales problemas siguen siendo algunos de los nuestros o incluso los que están también en la base de nuestro propio momento histórico. La lectura de Husserl desde este interés y perspectiva hace aparecer ciertas líneas significativas que de otro modo no se harían visibles. Así vemos la estructura relacionada con otro conjunto en el que aparecen modos de pensar, formas políticas e incluso acontecimientos trágicos tales como la Primera Guerra Mundial y el acceso al poder del partido nazi; todo lo cual da sentido a unas formulaciones que sin tales acontecimientos y modos de pensar quedan desprovistas del *humus* de donde toman su pleno significado.

Sin embargo, tampoco se debe olvidar que ese punto de partida también es un punto de partida «situado», es decir, es una perspectiva que da una visión determinada, una «interpretación» de la fenomenología, que tal vez desaparezca desde otra perspectiva, del mismo modo que la visión aérea de la ciudad desaparece cuando aterrizamos en el aeropuerto.

Pero quisiera salir al paso de una dificultad que se me podría plantear desde una perspectiva o postura ingenua. Comentando esta dificultad nos vamos introduciendo poco a poco en el estilo de la filosofía fenomenológica. Al hablar de interpretación desde una perspectiva o interés, no se debe suponer que existen unos 'hechos', la fenomenología, que admiten después una u otra interpretación. La fenomenología es la lectura que de ella hacemos —y la que hizo o pensó Husserl—, del mismo modo que la ciudad es: ¿cuál?, ¿la aérea?, ¿la vista desde dentro?, ¿todas? Efectivamente, todas. La fenomenología de Husserl es el conjunto de los textos de Husserl leídos

por todos los posibles lectores; por lo que es una idea infinita, una realidad siempre abierta. Obviamente con esa idea no conseguimos nada, pues su realización es inviable; sólo sirve como una idea reguladora, es decir, una idea que mantiene mi interpretación real y efectiva como una posible, a saber, como la adoptada por mí durante estos años, que por supuesto es a mi entender la que mejor se ajusta a la pretensión más insistente de Husserl y, por otro lado, la que, también en mi opinión, más puede servir a lo que yo creo que son los intereses filosóficos[3].

El trabajo consta de cuatro capítulos. En el primero, aparte de situar la fenomenología tanto en la biografía intelectual de Husserl como en el contexto sociopolítico, se intenta dar un avance sobre lo que yo llamo la intención fundamental de la fenomenología. En el segundo se aborda el estudio de los conceptos fundamentales de la fenomenología, para lo que he utilizado fundamentalmente los resultados que expongo en mi libro *La estructura del método fenomenológico* (UNED, 1986). El tercer capítulo, sobre la intersubjetividad, puede suponer una aportación nueva en la fenomenología en la medida en que en él se tienen en cuenta los textos sobre la intersubjetividad publicados el año 1973 y que dan una perspectiva sobre este problema a mi entender bastante más completa de lo que se tenía hasta ahora. El último capítulo, por fin, trata del llamado último Husserl, pero desde una perspectiva muy diferente a la usual, pues ~~en él~~ me esfuerzo, por un lado, por entender el significado profundo de ese Husserl, pero por otro, intentando

---

[3] Con esta descripción he pretendido aplicar a la noción fenomenología los importantes conceptos husserlianos de «constitución» y «reducción»: la fenomenología no es un hecho en sí sino que se constituye (es decir, existe sólo) en una experiencia, en una lectura de Husserl hecha por nosotros, idealmente, por todo lector, por lo que la pretensión de existencia en sí de la fenomenología debe ser puesta entre paréntesis *(epojé)* y luego esa fenomenología debe ser re(con)ducida a la vida concreta, *animada por lo tanto de intereses*, de quien la lee. Obviamente este párrafo sólo es inteligible para el lector que haya leído el resto de este texto, sobre todo el capítulo segundo.

mostrar que ese último Husserl está en relación estructural con el anterior.

Para complementar algunos de los aspectos aludidos en las páginas que siguen, he realizado una breve selección de textos husserlianos, expresamente traducidos para este trabajo. Estos no tienen el objetivo de sustituir la lectura de los textos de Husserl recomendados en la bibliografía y que son asequibles en castellano; su función radica más bien en presentar, de la mano del mismo Husserl y con su estilo, a veces tortuoso, algunos de los momentos especialmente importantes para entender la marcha de la fenomenología, o para señalar algunos de los problemas que rodean la formulación de la intención de la fenomenología. Sobre el carácter y sentido de los mismos puede leerse la nota de introducción a la selección de textos de Husserl del presente volumen.

Por último, quiero agradecer al Departamento de Historia de la Filosofía de la UNED la gentileza que tuvo al invitarme a participar en la redacción del material de quinto curso; especialmente quiero destacar a su Director, Emilio Lledó y a Celia Amorós, por entonces aún profesora en la UNED. Ambos han tenido especial participación en la redacción y publicación de esta obra.

I

El contexto de la filosofía de Husserl y la intención fundamental de la fenomenología

1. Biografía intelectual de Husserl

Para cumplir los dos objetivos señalados es preciso abordar tres aspectos; en primer lugar, se hace imprescindible ofrecer, aunque sea de un modo somero, una descripción de la obra de Husserl así como de algunas de las etapas más importantes del desarrollo de su fenomenología. En segundo lugar, deberemos por lo menos citar las circunstancias externas en el contexto de las cuales reflexionó Husserl. En tercer lugar, expondré lo que a mi entender es la respuesta husserliana a esa situación y que debe hacer de hilo conductor de las líneas de significado fundamentales de la fenomenología de Husserl. Aunque por razones analíticas es necesario separar estos tres aspectos, no se debe pensar que son realmente independientes; por el contrario, la obra de Husserl y el desarrollo de su fenomenología están en íntima conexión con los niveles de profundización que va adquiriendo ese hilo conductor que llamaremos su *intención fundamental*, y que es la respuesta que Husserl da a la situación que le rodea. Además, en la medida en que esa situación está configurada tanto por sucesos de carácter particular

como por sucesos de carácter sociopolítico, la respuesta husserliana adquirirá tonos o estilos diferentes, con lo que el desarrollo de su obra deja de ser arbitrario.

Husserl nació en un pueblo de Moravia[1], en la actual Chequia, el año 1859. Este dato no dejará de tener cierta importancia en la vida y obra de Husserl, pues entre sus amigos de los tiempos de estudiante, en Leipzig, figurará T. Masaryk, que después será el primer presidente de Checoslovaquia, desde 1918 a 1937. Fue precisamente Masaryk quien orientó al por entonces estudiante de matemáticas Husserl hacia el estudio de Brentano. En efecto, Husserl empezó estudiando fundamentalmente matemáticas, presentó su tesis doctoral sobre el «cálculo de variaciones» *(Beiträge zur Variationsrechnung)* en Viena, el año 1883, a los 24 años.

A partir de 1884 asistió, en la Universidad de esa ciudad, a las clases de Brentano, cuyo concepto de intencionalidad había de resultar decisivo en la obra de Husserl. El recurso a la idea de intencionalidad se da en el seno de una preocupación por la fundamentación de la matemática. En efecto, el interés crítico por la matemática no carece de importancia de cara a los derroteros que ha de seguir la filosofía de Husserl. Por aquellas fechas, la matemática que se hacía en torno al maestro Weierstrass estaba empeñada en una tarea crítica de sus propios fundamentos, empeño en el que cobraban especial relevancia —como en el caso de toda ciencia, cuando se vuelve crítica de sí misma— las *operaciones* que subyacen a sus resultados. En efecto, cuando una ciencia asume un papel crítico de sí misma, lo primero que debe mirar es a las operaciones mediante las cuales se han logrado sus conclusiones.

Tal es la problemática que Husserl estudiará en su *Habilitationschrift* —escrito de habilitación docente—, titulado «Sobre el concepto de número» *(Über den Begriff der Zahl)*, presentado en la Universidad de Halle ante el psicólogo y filósofo Carl Stumpf en 1887, a los 27 años. En este primer es-

[1] En Prostějov; en alemán, Prossnitz.

crito de Husserl, que constituirá luego el primer capítulo de su obra mucho más amplia *Filosofía de la Aritmética,* de 1891, intenta Husserl captar la naturaleza misma de la noción básica de la matemática, la noción de número, a partir de las *operaciones* que subyacen a ese concepto, es decir, que son necesarias para lograr algo así como un número, en concreto la operación de «enlazar». Según Husserl, el número como «totalidad» (un número, por ejemplo, el número '5' es una totalidad) surge en un «enlace colectivo», en el que se forma el concepto de multiplicidad. En la medida en que a tal concepto sólo se llega activamente, el número es un concepto de relación que sirve para relacionar lo que se enlaza; es por lo tanto un concepto que exige otros niveles previamente dados y que en consecuencia depende de la conciencia humana. Si a esto añadimos que tal noción es básica para la matemática, llegaremos a la importante conclusión de que la matemática no existe en sí, sino que es sólo el resultado de unas operaciones concretas de la mente humana. Pues bien, en esta brevísima descripción de la problemática básica que ocupaba a Husserl durante esos primeros años se han anunciado algunos de los puntos esenciales de la fenomenología, aun antes de haber sido formulada por Husserl.

De 1887 a 1900 permaneció Husserl como *Privatdozent,* algo equivalente a lo que aquí es ahora un profesor «acreditado», en la Universidad de Halle, ciudad cercana a Leipzig, aunque en el *Land* Sajonia-Anhalt; en este puesto permaneció desde los 28 años hasta los 41, edad en la que publicó una de sus obras clave, las *Investigaciones lógicas (Logische Untersuchungen* I y II), que suelen ser citadas como el punto de partida de la fenomenología y como el centro de lo que algunos suelen llamar el *primer* Husserl, tal vez olvidando, o sin tener del todo en cuenta, que ese Husserl era ya un pensador maduro de 41 años. Pero, ¿qué había hecho Husserl durante todos esos años en Halle? Una primera ojeada a las *Investigaciones lógicas* demuestra que no es una obra casual, sino que encierra un enorme trabajo y sobre todo una ruptura con aspectos decisivos de la *Filosofía de la Aritmética,* aunque a la

vez manifiesta una profundización de otros aspectos no menos importantes de dicha obra.

En efecto, en 1890 escribe a su profesor Carl Stumpf su convencimiento del error de planteamiento de la Habilitación y, por consiguiente, también de su *Filosofía de la Aritmética,* pues no cree ya que el concepto de «numeración» es decir, la operación de numerar, pueda ser considerada como la base de la matemática, pues a partir de esas operaciones difícilmente se llegará a constituir los números negativos, los números irracionales y los complejos. La matemática es en realidad un sistema de signos, que se articula en diversas capas, cada una de las cuales tiene sus reglas de cálculo o leyes formales. Por eso, concluye Husserl, la aritmética es una parte de la lógica. Precisamente a partir de aquella fecha, cuando Husserl tenía treinta años, se dedicó intensamente al estudio de la lógica, de la teoría del conocimiento y de la psicología aplicada a los procesos cognitivos.

El fracaso que había experimentado al intentar derivar los conceptos básicos de la matemática del concepto de numeración se apoyará también en la lectura de autores que abogan por el valor de las ideas al margen de las personas que las piensan, en concreto sus estudios de Leibniz, cuya importante distinción de 'verdades de razón' y 'verdades de hecho' late constantemente en toda la obra de Husserl, tal como se podrá comprobar a lo largo de esta introducción. ¿Es que, en realidad, no era su ensayo de la *Filosofía de la aritmética* un intento de derivar 'verdades de razón' (las verdades matemáticas) de 'verdades de hecho'? Pues bien, el intento de derivar las verdades de razón, los objetos ideales, de los modos de ser de la mente humana es lo que se conoce como el *psicologismo.* El primer tomo de las *Investigaciones lógicas* está dedicado precisamente a la total refutación del psicologismo y a defender la existencia del dominio de lo lógico —en el que, tal como hemos visto, Husserl incluía el ámbito de lo matemático como un dominio irreductible a las leyes del pensamiento humano, porque es un dominio que tiene su propia legalidad y su propia estructura independiente de las leyes que rigen fácticamente la mente

humana. Esta tesis de las *Investigaciones lógicas* se opone claramente a los resultados aceptados por Husserl hasta 1890 que, según luego veremos, constituían una opinión bastante generalizada en la última década del siglo.

Sin embargo, en 1898, redactando las *Investigaciones lógicas* tuvo Husserl una especie de intuición decisiva que le «conmovió» (*erschütterte*) tan profundamente que ya toda su vida no fue sino una elaboración de lo que descubrió entonces. Así nos lo cuenta el mismo Husserl casi cuarenta años después, hacia el año 1936, al redactar su última obra, *La crisis de las ciencias europeas*. Mas ¿qué vio Husserl? Hemos dicho que la base de los intentos de fundar la matemática radicaba en volver a las operaciones del sujeto que hacía la matemática; en virtud de esa vuelta estudió Husserl a Brentano y su noción de intencionalidad, ya que Brentano estaba esforzándose por describir los actos de conciencia, es decir, las operaciones del sujeto. Pues bien, Brentano había recuperado una noción de la vieja Escolástica para describir una de las cualidades de todos los actos de conciencia, a saber, la intencionalidad (que luego estudiaremos con más detenimiento), el hecho de que la conciencia humana, la vida mental, siempre sea «conciencia-de», vida mental de algo.

Sin embargo, no parece que con este concepto se pueda lograr algo serio, una vez rechazado el psicologismo, pues, al fin y al cabo, es una peculiaridad humana y hemos visto que el rechazo del psicologismo consistía precisamente en rechazar que la legalidad o la peculiaridad de lo lógico y matemático se derivara del modo de ser de la mente humana. A pesar de todo, aún no sabernos cómo esos objetos matemáticos o ese dominio de lo lógico, que según defiende este Husserl antipsicologista serían independientes de la actividad mental, llegan a ser conocidos y asumidos en la conciencia precisamente con ese valor de *independientes de la propia conciencia*. Pues bien, fue en este contexto donde se dio la intuición husserliana que tan profundamente le conmovió. Pues cayó en la cuenta de que si, como decía Brentano, toda conciencia es conciencia-de, todo objeto ha de ser dado en una conciencia-de (un objeto), es decir, que

todo objeto es también objeto-de una conciencia, que, por lo tanto, conciencia y objeto son *correlativos*. En definitiva, lo que Husserl descubrió ese año fue el «apriori de correlación universal entre el objeto de una experiencia y los modos de darse» ese objeto; dicho de otro modo, e insistiendo en ello porque tiene mucha importancia, Husserl descubre que cada conciencia concreta, es decir, cada modo de conciencia, tiene sus objetos, y viceversa, cada tipo de objeto tiene sus modos peculiares de ser dado. Como iremos viendo a lo largo de este trabajo, ese principio, que puede ser considerado como una profundización de ideas latentes ya en los primeros escritos que hemos mencionado de Husserl, constituye el tema fundamental de la fenomenología husserliana, y a él está también consagrado en gran medida el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*.

Recién publicado este segundo tomo, el año 1901, es llamado Husserl a Gotinga como profesor extraordinario (categoría académica anterior a la definitiva, que es la de profesor ordinario, la equivalente a nuestro catedrático). En Gotinga logró Husserl formar una importante escuela a su alrededor, compuesta por un grupo de estudiosos admiradores de Husserl, que estaban empeñados en seguir las indicaciones del maestro, describiendo los objetos en el modo preciso en que se dan. De esta época datan importantísimos textos en los que se describen los diversos objetos y modos de conciencia en que se dan tales objetos. Porque, en efecto, pronto pasará Husserl de describir objetos lógicos a describir todo tipo de objetos; así la fenomenología se irá extendiendo a toda la vida mental y de conciencia. Precisamente aplicando la fenomenología a la noción de tiempo verá la dificultad de hablar del «tiempo dado», es decir, del tiempo directamente vivido en la conciencia, pues usualmente nos vemos en el tiempo objetivo. Aquí caerá Husserl en la cuenta de la necesidad explícita de prescindir —pronto dirá de «hacer epojé»— de ese tiempo objetivo. Esto ocurría a finales del año 1904 y en el verano de 1905 (véase *Hua* X, página 237)[2]. Tam-

[2] *Hua* es la abreviatura de *Husserliana*, nombre con el que se conoce la edición crítica de las obras de Husserl llevada a cabo por el Archivo Husserl de Lo-

en la que se pudieran publicar todos esos trabajos de fenomenología. El primer tomo de dicha revista saldría el año 1913, conteniendo una de las obras fundamentales de Husserl, las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, así como la obra de Max Scheler *El formalismo en la ética*. *Ideas* había sido concebido por Husserl como la introducción sistemática a la fenomenología; la obra publicada debería continuarse en otros dos tomos, que, sin embargo, nunca publicó[5]. A pesar de todo, tal obra, escrita con ilusión y en plena madurez, fue mal comprendida y peor aceptada por sus propios discípulos de Gotinga, pues no les parecía adecuada la explícita confesión de idealismo que en ella hace Husserl, pensando que con la adscripción al idealismo se consumaba una marcha atrás, olvidando algo fundamental de la fenomenología, que ante todo es aceptación del valor de la intuición y de los objetos. Lo que de esa obra escandalizaba era precisamente la presentación que en ella se hace de la reducción, una presentación que no parece tener en cuenta los logros del texto de las clases de 1910-1911, pues más bien repite el esquema de 1907, el de *La idea de la fenomenología*. En realidad Husserl esperaba resolver esos problemas en los tomos II y III. Sin embargo, no debía estar muy satisfecho con todo ello, porque no quiso publicar la continuación de las *Ideas*.

Los años siguientes fueron decisivos en la vida y obra de Husserl. El estallido de la Gran Guerra le conmocionó profundamente; incluso confesó que la «explosión de odio mundial» y las «orgías de la deshumanización de la guerra» le habían deprimido tan profundamente que le impidieron trabajar; hasta llegó a enfermar de algo tan autoprovocado como un envenenamiento por nicotina, teniendo que ser internado du-

[5] Husserl preparó un texto para el tomo segundo, pero no quiso publicarlo; actualmente ese texto está publicado como tomos IV y V de la edición crítica. Del primer tomo hay traducción en México, FCE, realizada por José Gaos. De los siguientes, hay traducción de Antonio Zirión, México, Universidad Autónoma de México, libro segundo, 1997; libro tercero, 2000.

se dará cuenta de que el planteamiento de la reducción que se hace en ese texto conlleva una limitación ilegítima del ámbito de la fenomenología; pues, tal como veremos, el concepto de reducción parece implicar una reducción de todo objeto a mi propia conciencia; eso significaría prescindir de todo aquello que alude a lo social, a los otros, todo el ámbito de la intersubjetividad; pues bien, la tarea inmediata de Husserl después de ese año sería resolver ese problema, lo que, según Husserl siempre creyó, logró en 1910, durante las clases que leyó sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología,* del semestre de invierno de 1910-1911 y que se conoce como la *Grundproblemevorlesung*, desde 1973 editada en el tomo XIII de la edición crítica[4]. Años más tarde se referirá Husserl a los avances producidos en esas clases de modo parecido a como lo hará sobre el descubrimiento que hemos mencionado, de 1898, sobre el *Apriori de correlación,* diciendo que esos pensamientos le produjeron entonces «una fuerte impresión» (véase *Ha.* XIII, página 449).

Ese mismo año, 1910-1911, publicó la revista *Logos*, en su primer número, un importante y decisivo artículo de Husserl titulado *La filosofía como ciencia estricta,* en el que se resumen los motivos fundamentales que mueven la actividad filosófica de Husserl, apareciendo ya en ese escrito el compromiso que Husserl mantiene con la idea de racionalidad y con la idea de la necesidad de un progreso en la humanidad.

Por esas fechas Husserl, ya con 51 años, es un profesor en plena madurez, que goza de gran prestigio en su Universidad y que empieza a ser conocido, estudiado y reconocido en las demás universidades alemanas. La fenomenología estaba produciendo no sólo en Gotinga, sino también en Múnich, una serie de investigaciones filosóficas sumamente interesantes. La psicología, particularmente, recibía fuertes impulsos de la reflexión fenomenológica. Era, pues, necesario iniciar una revista anual

---

[4] Como ya he dicho, actualmente tenemos traducción de estas lecciones, llevada a cabo por César Moreno y el autor, *Problemas fundamentales de la fenomenología,* Alianza Editorial, 1994.

dos pequeños textos, que aunque evidentemente son sumamente representativos de las preocupaciones teóricas de Husserl, eran prácticamente inaccesibles al público europeo, pues fueron publicados en la *Revista alemana-japonesa para la ciencia y la técnica,* el primero titulado *La idea de una cultura filosófica,* y el segundo titulado *Renovación. Su problema y su método*[7], en la revista japonesa *Kaizo*, primero en alemán y después en japonés. El primer trabajo, incorporado parcialmente y por el propio Husserl al texto de *Filosofía primera I*, representa el comienzo de la preocupación histórica de Husserl, que ante todo tratará de definir el significado de Europa de cara a comprender lo que podríamos llamar el éxito o el fracaso de Europa. Estos temas constituirán la preocupación esencial de Husserl hasta el fin de su vida.

Un año antes de jubilarse, en 1927, pronunció unas conferencias en Ámsterdam, en las que afloró la relación entre la fenomenología y la psicología, problema que, como más adelante veremos, es sustancial a la fenomenología desde el principio, aunque sólo lo tendrá en cuenta Husserl a raíz de las reflexiones de las clases de Filosofía primera. De ese mismo año data el artículo que escribió para el ítem «fenomenología» de la *Enciclopedia británica*; en su redacción participó también Heidegger. A finales de 1928 escribió el prólogo para la publicación que Landgrebe había preparado de manuscritos de Husserl, sobre la génesis de las categorías lógicas, fundamentalmente provenientes de los años 1919-1920, prólogo que, escrito en dos meses, constituye el libro *Lógica formal y trascendental.* Inmediatamente después de terminar la redacción de la *Lógica*, pronunció Husserl, en febrero de 1929, unas conferencias en París, que, ampliadas, constituirán las

---

en las siguientes lecciones sobre *Filosofía primera*, del semestre de invierno del año siguiente.

[7] Husserl escribió cinco textos para esa serie, aunque no vieron la luz más que los dos primeros. La serie entera se publicó en 1988, en *Hua* XXVII, en español salió en 2002: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos.* Introducción de Guillermo Hoyos Vásquez. Traducción de Agustín Serrano de Haro, México, Iztapalapa, UAM y Barcelona, Anthropos, 2002.

Meditaciones cartesianas, publicadas primero en francés en 1931. En cuanto al texto alemán, Husserl se negó a publicarlo por no parecerle adecuado para el público alemán.

Ese mismo verano de 1929 rompió Husserl con Heidegger, a quien hasta entonces consideraba su más importante discípulo y continuador. La lectura detenida de *Ser y tiempo*, realizada durante ese verano, le hizo comprender que la fenomenología de Heidegger estaba orientada en un sentido profundamente distinto de la suya. Constatará también Husserl la acusación que se le hace de intelectualismo, en unos momentos de creciente auge de corrientes irracionales, en las que se piensa hallar soluciones a los problemas de la vida. Por eso se verá obligado Husserl a insistir en que su filosofía está empeñada en tratar y resolver los problemas últimos de la vida y de la sociedad humana. Por eso, para tratar de deshacer malentendidos, publicó también en alemán el texto destinado a prólogo a la traducción al inglés de sus *Ideas,* de 1913. Ese texto, publicado en alemán actualmente en el tomo V de la edición crítica (y en castellano como epílogo a la traducción de *Ideas*), es un importante compendio de los problemas de la fenomenología, aunque resulta difícil de entender sin preparación o aclaración.

Una vez jubilado, Husserl pasó todos los años siguientes intentando escribir una obra sistemática que terminara de mostrar la unidad de su obra y la significación humana de su filosofía. Sin embargo, y a pesar de la inmensidad de textos que escribió sobre problemas diversos, no consiguió avanzar en la redacción de esa obra sistemática, hasta que interrumpió su proyecto para presentar una ponencia en el VIII Congreso de Filosofía a celebrar en Praga en 1934, ponencia que él mismo retiraría inmediatamente, pero cuyo tema volvió a tomar para unas conferencias en Viena en mayo del año siguiente y que constituirían el núcleo de la última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*; en ella, sin aparecer prácticamente nada nuevo de lo que había ido desarrollando a lo largo de toda su vida, y sobre todo los años de después de la guerra, logró ofrecer en una sola

en la que se pudieran publicar todos esos trabajos de fenomenología. El primer tomo de dicha revista saldría el año 1913, conteniendo una de las obras fundamentales de Husserl, las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, así como la obra de Max Scheler *El formalismo en la ética*. *Ideas* había sido concebido por Husserl como la introducción sistemática a la fenomenología; la obra publicada debería continuarse en otros dos tomos, que, sin embargo, nunca publicó[5]. A pesar de todo, tal obra, escrita con ilusión y en plena madurez, fue mal comprendida y peor aceptada por sus propios discípulos de Gotinga, pues no les parecía adecuada la explícita confesión de idealismo que en ella hace Husserl, pensando que con la adscripción al idealismo se consumaba una marcha atrás, olvidando algo fundamental de la fenomenología, que ante todo es aceptación del valor de la intuición y de los objetos. Lo que de esa obra escandalizaba era precisamente la presentación que en ella se hace de la reducción, una presentación que no parece tener en cuenta los logros del texto de las clases de 1910-1911, pues más bien repite el esquema de 1907, el de *La idea de la fenomenología*. En realidad Husserl esperaba resolver esos problemas en los tomos II y III. Sin embargo, no debía estar muy satisfecho con todo ello, porque no quiso publicar la continuación de las *Ideas*.

Los años siguientes fueron decisivos en la vida y obra de Husserl. El estallido de la Gran Guerra le conmocionó profundamente; incluso confesó que la «explosión de odio mundial» y las «orgías de la deshumanización de la guerra» le habían deprimido tan profundamente que le impidieron trabajar; hasta llegó a enfermar de algo tan autoprovocado como un envenenamiento por nicotina, teniendo que ser internado du-

[5] Husserl preparó un texto para el tomo segundo, pero no quiso publicarlo; actualmente ese texto está publicado como tomos IV y V de la edición crítica. Del primer tomo hay traducción en México, FCE, realizada por José Gaos. De los siguientes, hay traducción de Antonio Zirión, México, Universidad Autónoma de México, libro segundo, 1997; libro tercero, 2000.

rante unas semanas, en los meses de septiembre y octubre de 1915, en una clínica. Ese mismo semestre del invierno de 1915-1916 sería el último en Gotinga, ya que para el semestre de verano de 1916 se trasladó a Friburgo de Brisgovia, donde permaneció hasta su jubilación en 1928, un año antes de la edad reglamentaria, y hasta su muerte en 1938, recién cumplidos los 79 años.

La actividad intelectual de Husserl durante los años de Friburgo se centra en el desarrollo y la ampliación de su fenomenología a los diversos ámbitos: la lógica, la psicología, la sociedad, el tiempo, el cuerpo humano, el mundo de la experiencia ordinaria, etc. Pero hay un punto decisivo que afloró inmediatamente después de la Gran Guerra, cuyo inesperado final le cogió tan de sorpresa como el principio: el tema que aparece después de la guerra es el del porqué y el para qué de la fenomenología. En efecto, el problema fundamental de todos estos años es el del *comienzo de la fenomenología* o de la filosofía fenomenológica, el de su historicidad, es decir, su anclaje en la vida.

Poco publicó Husserl durante esos años y casi siempre en razón de alguna circunstancia exterior. Los proyectos de una obra sistemática que sustituyera a la fallida de los tres tomos de *Ideas* siempre fueron interrumpidos por compromisos exteriores o por la necesidad de aclarar y elaborar mejor puntos oscuros. Pero la mayor parte de las veces todo desemboca o termina en la pregunta por el porqué, en la pregunta por la razón de la fenomenología, en la pregunta de cómo y por qué empieza la fenomenología. Ese problema late ya en las conferencias que pronunció en Londres en 1922, de cuyo texto derivan las reflexiones que leyó en las clases de los años 1923-1924 y que tituló *Filosofía primera*[6]. En cuanto a publicaciones, sólo

[6] Esas conferencias de Londres fueron muy importantes, por más que permanecieran inéditas. Husserl las utilizó literalmente para las lecciones sobre *Introducción a la fenomenología* del semestre de invierno de 1922/1923, publicadas el año 2002 en el tomo XXXV de *Husserliana*. Estas lecciones son las que le llevaron a replantear muchas cosas, lo que hizo

obra y de un modo unitario la mayor parte de las cuestiones que le habían preocupado durante casi los últimos veinte años. Esta obra no representa en sentido estricto ninguna ruptura, aunque en ella puedan aparecer algunos aspectos mucho mejor tratados y más desarrollados. Ni siquiera la noción de *Lebenswelt*, o mundo de la vida, es tema nuevo, pues no es otro que el concepto al que Husserl antes llamaba «mundo de la experiencia» *(Erfahrungswelt)*, aparecido ya en los años de Gotinga y que ya el año 1924, con motivo de una conferencia para celebrar el segundo aniversario del nacimiento de Kant, había llamado *Lebenswelt*. Pudiera ser que la influencia de Dilthey a través de la obra de Misch le hiciera adoptar definitivamente esa palabra, *Lebenswelt*, como más adecuada para designar el mundo de la experiencia ordinaria precientífica.

2. El contexto de la filosofía husserliana

No es fácil determinar cuál es el contexto pertinente o eficaz respecto a una filosofía, desde el momento en que no todo lo incluible en un contexto es realmente determinante o sólo influyente en el pensamiento. Es obvio que aquí, más que en ningún otro terreno, nos movemos en el ámbito de la interpretación. En todo caso hay que distinguir un contexto amplio y uno restringido, puesto que la incidencia de ambos es desigual; el contexto amplio, el contexto sociopolítico, puede incidir según los momentos de modo distinto, pues mientras a veces tiene una incidencia directa, como, por ejemplo, en el caso de la guerra, en otros momentos puede pasar desapercibido al incidir sólo indirectamente, mediante la creación de un ámbito de trabajo. Partiendo de estos presupuestos, sería necesario considerar en la vida de Husserl tres momentos diferentes; en un primer momento, el del II *Reich*, Alemania goza de una época de cierta paz interna; el imperio alemán se siente seguro de sí mismo, hasta el punto de que las preocupantes tensiones que se van acumulando en Europa, fundamentalmente por tres conceptos, no parecen alterar el ámbito social alemán.

Los problemas del rearme, sobre todo naval, de cara a garantizar las posesiones coloniales[8], que eran necesarias y esenciales para el aprovisionamiento autónomo de materias primas, es obvio que mantienen o alimentan una tensión política entre los diversos países. En segundo lugar, tenemos la cuestión austrohúngara; la inestabilidad motivada por la desarmonía entre los Estados existentes en Centroeuropa y los conjuntos étnico-nacionales que pugnaban por un reconocimiento político era creciente. En tales condiciones el Imperio austrohúngaro difícilmente podía mantener una estabilidad, cuando sólo el 33 por 100 de la población de la Gran Austria era alemana. En la otra parte del Imperio, en Hungría, sólo eran magiares (húngaros) el 54 por 100. En Bohemia, por ejemplo, aproximadamente el 37 por 100 eran alemanes; en Moravia, de donde era Husserl, sólo lo eran el 27 por 100; el resto eran checos. Tanto Austria como Hungría tenían importantes minorías de rumanos (en Hungría), de croatas, eslovacos, etc. El problema se agudizó obviamente con la anexión por parte del Imperio austrohúngaro de Bosnia (que luego pasaría a la ya desaparecida Yugoslavia), cuya población era en un 100 por 100 servocroata. Todas estas tensiones aumentaron también con la decadencia del Imperio otomano, que llevó a las guerras balcánicas, al intentar varios países expansionarse a costa de los espacios europeos de dicho Imperio. En tercer lugar, no se puede olvidar la tensión social interna existente en los países europeos, que provenía de la creciente reorganización del movimiento obrero y de los sindicatos, que contaban con una ideología capaz de comprender el funcionamiento del sistema social y de dar coherencia y sentido preciso a una lucha reivindicativa. Estos tres aspectos estaban haciendo subir la tensión hasta límites difícilmente asimilables. Sin embargo, para los individuos de de-

[8] Desde 1878 Alemania poseía como colonias Togo, Camerún, el sudoeste de África y África oriental, además de un considerable número de Islas del Pacífico, como el Archipiélago Bismarck, las Carolinas, Samoa, Tierra del Emperador Guillermo, etc.

terminadas clases sociales o de determinadas profesiones, por lo menos en lo que concierne a su vida concreta, tales tensiones podían carecer de repercusión. Por eso las etapas que Husserl pasó en Halle y en Gotinga transcurrieron en la tranquilidad interna deparada por unas condiciones económicas relativamente satisfactorias.

El sentido del contexto sociopolítico fue totalmente distinto a partir de la explosión de la guerra de 1914, que en el caso de Husserl coincidió con la práctica disolución del grupo de discípulos de Gotinga, debido también a la incomprensión generalizada del concepto de reducción. La guerra penetró en la familia Husserl, pues sus dos hijos varones fueron al frente, muriendo su hijo menor Wolfgang en la batalla de Verdún. Pero el sentido de la guerra no se limitó a alterar las condiciones concretas de vida. La guerra suponía, ante todo, la prueba más patente del *fracaso de un proyecto de convivencia* y el *fracaso de la cultura europea.* La razón humana aplicada al desarrollo tecnológico sólo había servido para esa «deshumanización» terrible, de la que hablaba Husserl por aquellos años. Pero la impresión que los acontecimientos provocaron en Husserl no provenía sólo de la irracionalidad de la guerra; también su terminación le pareció inexplicable, pues se había pasado de una situación militarmente más o menos equilibrada en 1918 a un derrumbamiento total, sobre todo por causas de política interna, de una política que seguramente un intelectual ajeno a la política real difícilmente podía entender. Husserl habla de «terrible desmoronamiento» *(entsetzlicher Zusammenbruch).* Los acontecimientos posteriores son conocidos. En el marco de un auge generalizado del fascismo, a caballo de unas crecientes dificultades económicas, la inestabilidad de la república de Weimar sería incapaz de detener o impedir el acceso al poder del nacionalsocialismo, apoyado por la gran burguesía alemana (clan Hindenburg), que terminaría prohibiendo los libros de Husserl, así como incluso que se le visitara en su casa, en virtud de una ascendencia judía de la que él ni siquiera se debía sentir solidario, pues era de confesión protestante.

Pero el contexto de un pensador no sólo es político. Incluso hemos visto que el contexto político puede no ser directamente eficaz, al incidir sólo mediatamente. En concreto, el contexto sociopolítico alemán hasta la guerra de 1914 no se puede decir que influyera directa e inmediatamente en Husserl. Algo muy distinto ocurre con el que podemos llamar contexto cultural en sus dos vertientes, la *mentalidad* de la época y los *productos culturales,* que obviamente no son sino materializaciones más o menos directas de esa mentalidad. Pues bien, existe la posibilidad de citar algunos rasgos de la mentalidad o del ambiente mental de la época de finales del siglo XIX e incluso principios del XX? Según comenta Tatarkiewicz, fenomenólogo polaco, hacia 1880 se había generalizado la actitud cientista positivista, que podríamos caracterizar por tres rasgos fundamentales: primero por el *culto a los hechos* y a las ciencias que los estudian; en segundo lugar, por el papel que se atribuye a la psicología como ciencia, pues se confía en que la psicología ofrezca la base teórica de las ciencias, que sea además la teoría de cualquier praxis; y tercero, por la creciente negación del papel y sentido de la filosofía tradicional. La filosofía deberá limitarse a ser teoría y metodología de la ciencia, que es la única instancia teórica que ofrece contenidos científicos.

Todas estas ideas serán decisivas, tal como iremos viendo, en el nacimiento del pensamiento de Husserl. Por otro lado, no pueden dejar de tener sus expresiones literarias; la literatura propia del realismo y del naturalismo pretende ceñirse a los hechos, describiéndolos en toda su exhaustividad; en el realismo la suma de los hechos produce los acontecimientos. Este externalismo o positivismo, pues de eso se trata en el realismo, estaba en perfecta consonancia con las nuevas ideas biológicas sobre el hombre: *la razón humana no es sino un instrumento más de la selección natural,* la razón no es sino un mecanismo más de adaptación a la naturaleza, *un hecho* más seleccionado en la lucha por la supervivencia. La razón no es sino una prueba más del realismo que impregna la cultura: los realistas no querrán ver en la realidad sino lo que es estrictamente real. La razón es, por otro lado, una capacidad humana que está

dando sus frutos en esta segunda mitad del siglo XIX en la aplicación técnica. La máquina de vapor aplicada al ferrocarril o a la navegación, el telégrafo y el teléfono empiezan a generalizarse también por entonces, en la segunda mitad del siglo XIX. Todo ello son muestras de lo que la razón puede dar, cuando se aplica con rigurosidad a lo real, más allá de cualquier caduco subjetivismo y de la consideración de los factores personales y simbólicos, más allá de cualquier recurso al yo, al individuo, al significado humano del mundo. La realidad es lo que es por sí misma. Frente a la imaginación romántica de la primera mitad del siglo, la observación científica será el imperativo decisivo; frente al yo individual pesará la colectividad. Lo único que cuentan son los hechos, es decir, las realidades susceptibles de una observación colectiva y de un acuerdo universal.

René Huygue dice en su obra *El arte y el hombre:* «A partir de 1850 fue el movimiento cientificista el que se apropió la literatura y el arte, con el realismo, reforzado pronto como naturalismo, y el que intentó extender su influencia a las ciencias morales, la filosofía e incluso la religión con el movimiento positivista, que su fundador Augusto Comte impulsó hasta sus ambiciones más extremadas. Puesto que la ciencia creía tomar a su cargo en lo sucesivo el porvenir total de la humanidad y su progreso, exigirá a su vez que el arte se someta a sus métodos de observación objetiva y acepte su ambición de resolver el problema social planteado por los progresos mecánicos» (tomo III, pág. 344). Fruto de este afán realista por los hechos y datos objetivos será también el ensayo, en pintura, de limitarse a las sensaciones de las cosas, en el impresionismo —que irónicamente contendrá la superación misma del realismo—. La utilización del hierro en las grandes estaciones o en grandes salas como la de lectura de la Biblioteca Nacional de París o en monumentos como la Torre Eiffel, será una impresionante prueba más del nuevo espíritu realista de finales del siglo XIX, que se impone con la contundencia de su extraordinaria monumentalidad.

Este espíritu nuevo se estaba introduciendo cada vez más en la vida ordinaria, a medida que los productos manufactu-

rados, los nuevos sistemas de comunicación, las nuevas técnicas, etc., alteraban las viejas costumbres. Sin embargo, en la última década se detecta ya un movimiento de reacción, que, sin lugar a dudas, será decisivo para el pensamiento de Husserl, pues terminará apuntándose a él. Dice Tatarkiewicz que, a partir de 1880, «la filosofía y la actitud general no dejó en absoluto de ser cientificista, nominalista, minimalista; por el contrario, la *intelligentzia* lo fue aún más. Precisamente en ese momento apareció lo que se podría llamar la Biblia del cientificismo: *The Grammar of Science,* de Karl Pearson. En esta época Mach y Avenarius publicaban sus principales trabajos, que, en todo caso, forman parte de ese espíritu que acabo de caracterizar. Pero, por otro lado, se manifestaban nuevas corrientes»[9]. Tres corrientes renovadoras cita Tatarkiewicz; por un lado Poincaré y Duhem muestran las limitaciones de la ciencia y sobre todo el carácter relativo y convencional de los hechos y las leyes científicas; la ciencia no es algo absoluto, sino que tiene sus convenciones, es decir, son los científicos quienes deciden o convienen en torno al carácter científico de algo, cuándo una formulación sobre hechos puede ser considerada ley, etc. La segunda corriente renovadora proviene de la oposición que surge en Alemania al concepto de unidad de la ciencia y, por lo tanto, el rechazo a la noción de psicología que se estaba promocionando desde la psicología psicofisiológica. A una psicología que pensaba poder deducir o construir el espíritu humano desde las sensaciones psicofisiológicas, es decir, desde abajo, oponía Dilthey otra psicología que debía partir desde arriba, es decir, que ante todo tomaba en consideración lo humano, que no está compuesto de sensaciones sino de significados. En tercer lugar, aparecía en el horizonte la nueva psicología de Brentano, que parecía introducir un nuevo elemento de análisis en la psicología, la intencionalidad. Frente a

[9] Tatarkiewicz, «Reflexiones cronológicas sobre la época en que vivió Husserl», en *Husserl, Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont,* Buenos Aires, Paidós, 1968.

una consideración en la cual el hombre y lo humano son reintegrados en la naturaleza, de cuyo estudio se encarga la ciencia unitaria, pero en una naturaleza previamente vaciada de contenido humano, surge una nueva sensibilidad en la cual la ciencia empieza a aparecer como una convención humana y, lo humano, a mostrar un carácter irreductible a lo científico natural.

3. La reacción husserliana a este contexto: la intención profunda de la fenomenología

Una vez que conocemos los datos biográficos de Husserl, así como el contexto tanto cultural como sociopolítico en el que se desenvolvió, vamos a tratar de exponer cuáles son —o cuál es— la idea básica mediante la cual la filosofía de Husserl se inserta en ese contexto y que a su vez determina o sirve de hilo conductor de su propia filosofía. Evidentemente no es tarea fácil nuestro objetivo ni está exento de riesgos. Ya sólo el hecho de darlo como posible supone pensar como resueltos arduos problemas de crítica y de interpretación; pues tratar de encontrar un hilo conductor desde el Husserl, por lo menos, de las *Investigaciones lógicas* hasta el de *La crisis* parece poco menos que imposible. Por eso la inmensa mayoría de los intérpretes prefieren hablar de por lo menos dos o tres Husserl distintos, que serían cuatro si a ellos añadiéramos el de la *Filosofía de la aritmética.*

En efecto, el problema fundamental que hay que superar es la dificultad de ver los motivos que aparecen en último lugar en la obra de Husserl como desarrollos de tendencias presentes en los primeros escritos, pero respecto a los cuales el propio Husserl podía mantenerse inconsciente. Es evidente que esto sólo se puede lograr una vez que se dispone de una visión relativamente amplia de la totalidad de la obra, siendo posible hasta cierto punto abarcarla como un todo. Nuestro modo de aproximarnos a Husserl, por otro lado, y en correlación con lo que acabamos de decir, exige un convencimiento: el intérprete (y el

intérprete no es un individuo, sino una época) puede ver en una obra más que su autor; en efecto, el significado que unos acontecimientos adoptan no es algo cerrado, sino que depende de la perspectiva —en este caso, temporal— desde la que son vistos. No hay lugar a dudas de que lo que ocurre con la fenomenología después de la Guerra del 14 descubre o desvela las potencialidades, el sentido de lo que Husserl estaba haciendo antes, aunque, por otro lado, lo que diga en ese momento tiene que estar mediatizado o canalizado por lo que pensaba antes y por los planteamientos que afloran en los primeros escritos. La «íntima unidad», de la que habla Landgrebe, de los temas que constituyen la fenomenología podía estar oculta al propio Husserl, incluso a través de toda su vida, de manera que, si pretendemos hallar alguna idea que actúa como intención fundamental de la fenomenología, deberemos tomar la obra como un conjunto y en el contexto sociocultural en el que está inserta y respecto al cual el propio Husserl no poseía la distancia que hubiera sido necesaria para conocer su estructura.

Al buscar un hilo conductor, una intención fundamental o una idea básica que recorra toda la obra de Husserl y en la que se condense su reacción al contexto sociocultural, pretendemos negar cualquier visión de un Husserl escindido en tiempos aislados entre sí. Esto no significa negar la evolución de su pensamiento o la introducción de nuevos problemas o ciertos cambios en algunos temas incluso importantes. Creo, sin embargo, que los cambios son más bien aplicaciones de la intención fundamental que permanece a través de todos ellos, por lo que respecto a ella pueden incluso parecer accidentales. Si conseguimos nuestro propósito, en lugar de hablar de dos, tres o cuatro Husserl distintos, diremos que el Husserl que enseñaba en Halle, etapa que terminó con las *Investigaciones lógicas* y la refutación del psicologismo, se prolongó en el Husserl que enseñó en Gotinga, etapa que, terminando con la publicación de las *Ideas,* estuvo dedicada a extraer las consecuencias de la refutación del psicologismo, pues no es otra cosa la reducción trascendental. En cuanto a la tercera etapa, la de Friburgo, que terminó con la elaboración de *La crisis,* en ella no se dio en ab-

soluto un abandono de los logros de la anterior, sino una profundización y reflexión en torno al contexto en el que nació y debía ser eficaz la propia fenomenología.

Por todo ello, si lo que buscamos es la intención fundamental de la fenomenología que recorre toda la obra de Husserl y de la que brotan los diversos conceptos que constituyen la fenomenología, es de presumir que tal intención ha de aparecer al principio y al fin de la obra de Husserl y, además, que ha de estar en consonancia o relación con el contexto sociocultural. Pues bien, efectivamente es posible encontrar un punto que recorre la obra de Husserl desde el principio hasta el fin de su vida y que, además, está en esa íntima relación con el contexto sociocultural.

Ya sabemos cuál era la tendencia cultural de finales de siglo, así como la reacción que parecía detectarse a partir de 1880. También hemos dicho, en el repaso biográfico, que la tarea de Husserl comienza como un ensayo de fundamentar la matemática mediante el retorno a las actividades del sujeto, actividades que son inicialmente concebidas como actividades psicológicas. El aparente fracaso de esa fundamentación le llevó a la lógica, intentando fundarla de un modo no psicológico, ensayo al que están dedicadas las *Investigaciones lógicas.* Por otro lado hemos visto que la última obra de Husserl lleva por título *La crisis de las ciencias europeas* y en ella se exponen las razones que han llevado a poner en duda el valor de la ciencia y, sobre todo, a poner en duda que el saber científico pueda resolver nuestros problemas más urgentes y perentorios; así como a presentar u ofrecer los caminos que, según el fundador de la fenomenología, deberán ser transitados si se quiere resolver la crisis de las ciencias.

Así pues, la fenomenología nace y se desarrolla en el seno de la consideración de la crisis de la matemática y de la lógica, es decir, de las ciencias formales, y termina con la consideración de la crisis de las ciencias en general. Pues bien, ahí debemos descubrir la intención fundamental de la fenomenología, sobre todo teniendo en cuenta que, en el punto de partida, Husserl asume la orientación sociocultural general que hemos

detectado a finales del siglo XIX, el psicologismo, y que la fenomenología en sentido estricto empieza precisamente rechazando ese psicologismo, rechazo con el que Husserl se sumará a esa otra tendencia que, según hemos indicado, empezaba a aparecer a finales del siglo.

Ahora bien, si partimos del principio de que la fenomenología es un ensayo de fundamentar la ciencia, no hemos avanzado demasiado; porque en realidad todos los filósofos y metodólogos de finales del siglo pasado, según el imperativo mismo de la época, querían lo mismo. ¿Qué diferencia la intención de Husserl? ¿Qué tipo de fundamentación de la ciencia quiere ofrecer Husserl?

Descubriremos esa intención si repasamos algunas de las reflexiones con las que Husserl inicia su intento fundamentador. Es conocido que Husserl se hizo famoso por la contundente refutación que hizo del psicologismo en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas.* Pues bien, el sentido profundo de esa refutación nos va a dar el hilo conductor de la fenomenología de Husserl, entendiendo además que tal hilo conductor es, a la vez, el punto de conexión de Husserl con su contexto sociocultural.

¿Qué es el psicologismo y cuál es el núcleo de la refutación husserliana? No es difícil de comprender: el psicologismo es un modo de fundamentar la ciencia en las características psicológicas propias de la especie humana; dicho de otro modo: creer que los problemas de fundamentos que las ciencias, por ejemplo, las matemáticas o la lógica, pueden plantear se van a resolver profundizando en el estudio de la mente humana, en el estudio del cerebro. Así, por ejemplo, la imposibilidad de concluir lógicamente de dos premisas negativas universales se debería a que la mente humana está construida de tal modo. Bastaría, para utilizar otro ejemplo, conocer las ideas trasmitidas en la educación para saber que $a^2 - b^2 = (a + b)(a - b)$. Dicho en términos aún más crudos: la verdad aritmética $2 + 2 = 4$ es una *cuestión psicológica,* es así porque nuestro cerebro está construido de tal modo que sumando 2 y 2 tiene que dar 4. Si nuestro cerebro estuviera construido de otro modo, quizás

2 + 2 = 5; igualmente sería posible que a partir de premisas universales negativas se dieran conclusiones de carácter lógico. Como si la razón humana funcionara como una calculadora; en efecto, en una calculadora se pueden intercambiar los circuitos y hacer que pulsando el signo '2', el signo '+' y otra vez el signo '2' aparezca el dígito '5'. Todo depende de los circuitos concretos y fácticos de la máquina. Del mismo modo, para el psicologismo *la razón y la evidencia son una cuestión del cerebro.*

Este problema aparentemente sin trascendencia y que incluso a muchos les puede parecer obvio, es de una enorme importancia para la fenomenología, de la cual se podría decir que no es sino el desarrollo de las diversas conexiones e implicaciones que la *refutación del psicologismo* conlleva; ya que si el psicologismo se presenta inicialmente como un problema epistemológico, es en realidad, a la vez, un problema moral y político, es decir, es un problema que abarca al ser humano tanto desde una perspectiva teórica como desde una perspectiva práctica. El psicologismo es, en definitiva, *un problema antropológico.*

En efecto, la fundamentación psicologista de la ciencia significa, siguiendo con el ejemplo antes mencionado, que el hombre es un organismo biológico resultado de una *exterioridad,* de una serie de circunstancias exteriores que lo *explican totalmente.* El cerebro o mente humana es otra parte de esa exterioridad que produce lo que se llaman verdades matemáticas, lógicas, etc., pero que son *verdades de hecho,* desde el momento que podrían ser de otro modo, si el cerebro humano fuera de otro modo; puesto que son verdades dependientes del modo fáctico-real según el cual unas condiciones fácticas han producido al hombre, su necesidad, según el psicologismo, sería la misma que la de esas condiciones, es decir, ninguna. Todo eso significa decir que el hombre no tiene ninguna relación con la verdad, porque ni la verdad ni la razón trascienden lo factual, los hechos, que evidentemente podrían ser de otro modo. El ser humano es una pura facticidad, un *resultado de hechos.* No es difícil reconocer en esta concepción lo que hemos expuesto

como el núcleo del positivismo y de la concepción cultural de la segunda mitad del siglo XIX.

Para Husserl el psicologismo haría imposible la ciencia y cualquier proyecto de convivencia racional, anula, por lo tanto, la razón teórica y la razón práctica. El psicologismo no es una mera teoría epistemológica, sino que es una concepción antropológica que afecta al ser humano como ser racional, incapaz de comprender esta faceta decisiva del ser humano. Si el ser humano es resultado de hechos, no hay lugar para la razón, sin la cual no hay ni ciencia ni filosofía, pero tampoco un ordenamiento político que se base en algo distinto a la fuerza ejercida por unos sobre otros. Por eso, tratar de fundar toda ciencia en hechos, lo que pretende el psicologismo, significaría pensar al ser humano y a la sociedad como hechos desprovistos de razón.

Pues bien, este es también el tema medular de *La crisis de las ciencias europeas,* la última obra de Husserl: la crisis de las ciencias pone al descubierto una crisis de la humanidad como *proyecto racional.* El psicologismo no es más que el síntoma de una crisis antropológica expandida por la cultura moderna. El camino de la fenomenología es el que va desde la consideración de la crisis epistemológica que supone el psicologismo a la crisis generalizada de las ciencias europeas como momentos de una única crisis, a saber, la del *proyecto del hombre europeo,* que, constituido en Grecia, alumbró un proyecto político vital racional, cuyo —núcleo consistía en *configurar la vida humana desde la razón,* y que se estaba mostrando como un puro fracaso. La guerra de 1914, que, lejos de resolver las tensiones que la provocaron, engendró otras tan explosivas como ellas, o aún más, se encargaría de demostrar la profundidad del fracaso como una posibilidad radicalmente inherente a la cultura moderna.

El camino de la fenomenología sigue los descubrimientos de las implicaciones de esta crisis de la civilización europea —hoy diríamos, de la Modernidad—, de sus causas, intentando ofrecer o exponer las exigencias que la resolución de la crisis conlleva como restauración de la fe en aquel proyecto teórico, práctico y político; lo cual implica corregir la epistemología errónea que subyace a la crisis —refutar el psicolo-

gismo—, mediante la restauración de una antropología, de una concepción del ser humano, cuyo centro ha de consistir en la *restauración del sujeto racional* para que no se quede anclado en los hechos sino en la razón. La fenomenología, vista desde el contexto sociopolítico en el que está inmersa, aparece como el ensayo de proclamar que la resolución de la crisis antropológica pasa por la restauración de un sujeto racional.

De ahí que el esfuerzo más persistente de Husserl se centre en el desvelamiento de la no facticidad del sujeto de la ciencia; en la demostración de que con un sujeto de hechos no puede ser construida la ciencia; en desvelar, en definitiva, que el ser humano no es un hecho mundano, sino el lugar de la razón y de la verdad, la *subjetividad trascendental.*

Esta misma problemática es la que subyace o lo que se anuncia cuando se dice que el problema de la fenomenología es el *enigma del mundo,* el *Welträtsel,* generado por la pertenencia de la subjetividad al mundo (y a la sociedad), donde cada uno es un *hecho* determinado por la causalidad mundana (y la social), mientras que el ser humano aparece a la vez como un sujeto del mundo o para el mundo. El ser humano está *sujeto al mundo,* por ser una parte del mundo; pero a la vez es *sujeto del mundo,* siendo el mundo una parte del ser humano. El problema del psicologismo consiste en ver al ser humano sólo como parte del mundo, como un hecho en el mundo. Mas si sólo somos hechos en el mundo, difícilmente podremos concebirnos como sujetos del mundo, pues la razón implícita en esta segunda perspectiva no es un hecho del mundo: la razón no está causada por las circunstancias mundanas: *la razón es lo que es por sí misma.*

La fenomenología pretende reconstruir un sujeto racional que sea a la vez sujeto en el mundo y objeto en el mundo. Si las implicaciones morales y políticas del problema del psicologismo le pudieron pasar a Husserl desapercibidas en un primer momento, la guerra de 1914 le obligó a sacar las consecuencias de su planteamiento. De ahí que a partir de aquella fecha apareciera el problema de la historia como una constante hasta el final de su vida.

II

Introducción a los conceptos fundamentales de la fenomenología

1. Introducción metodológica

Son varias las referencias a términos y conceptos empleados por Husserl que nos han ido saliendo en las páginas anteriores. Repasemos algunas de ellas. Hemos mencionado la perspectiva como elemento *constitutivo* de las cosas, de la realidad: la perspectiva constituye la realidad. El concepto de *constitución* es uno de los más importantes y decisivos de la fenomenología. Hemos dicho, además, que el punto de partida de Husserl está en la vuelta al sujeto y sus operaciones, en comprender la realidad por la *intencionalidad;* aquí se encuadraba la incorporación de la filosofía de Brentano. Por otro lado, llevar la realidad a esa intencionalidad es RE(CON)DUCIR o reducir la realidad a su origen; la *reducción* es otro de los conceptos claves de la fenomenología. Todos estos conceptos, por su parte, deben ser enmarcados en el contexto expuesto y entendidos como expresiones de la intención fundamental o del hilo conductor de la fenomenología que hemos mencionado en el capítulo anterior.

La dificultad de la fenomenología, a la que hemos aludido al principio de este trabajo, proviene, una vez que hemos lle-

gado al nivel presente, de que la unidad de todos estos conceptos con la intención fundamental no aparece inmediatamente, ni siquiera a Husserl, siendo necesarios multitud de rodeos que dejan en su entorno muchas incomprensiones y también intérpretes desorientados. Veamos algún ejemplo concreto. Sabemos que Husserl empieza queriendo fundar la matemática —y después la lógica como el ámbito al que pertenece la matemática— en las operaciones del sujeto, un sujeto que Husserl empieza concibiendo psicológicamente, es decir, como una realidad fáctica, la realidad fáctica que es el ser humano. Sabemos que pronto abandonará ese camino, refutando con toda contundencia el psicologismo. Ahora bien, ya sabemos que en 1898, según él mismo nos dice, le aconteció algo que le supuso el descubrimiento básico de su vida: el descubrir el *Apriori de correlación*, en virtud del cual Husserl vuelve a estudiar el sujeto del conocimiento como algo necesario para un ensayo de fundamentación de lo lógico. A muchos parecía que este planteamiento era una recaída en el psicologismo; sin embargo, no era así. Ese sujeto ya no era, según Husserl, el sujeto de carne y hueso sometido y dependiente del mundo, como objeto que es en el mundo. El sujeto cuyas vivencias describe Husserl en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* era otro tipo de sujeto; pero ¿cuál? Necesitará Husserl la reducción para descubrirlo, pero aún tardará muchos años en asignar ese papel a la reducción. Precisamente aquí se va a introducir un concepto clave, que es, sin lugar a dudas, uno de los más conocidos de Husserl y, a la par, uno de los hitos de su pensamiento peor entendidos y más desorientadores: la *epojé*. Porque entre la noción de intencionalidad (como *Apriori de correlación)* y la reducción como descubrimiento de un sujeto no psicológico se interpone la *epojé* necesaria y previa para practicar la reducción. Además, aquí se junta otro elemento distorsionante, el ensayo de fundamentación de la ciencia, a cuyo servicio pone la propia *epojé,* se concibe como una búsqueda de *evidencia absoluta,* para la cual la *epojé* resulta el instrumento más eficaz. Todo este conjunto de conceptos constituyen una mezcla extraordinariamente confusa, que difícilmente

deja aflorar la intención profunda de la fenomenología ni lo que en relación con esa intención representan los conceptos fundamentales.

En este trabajo es preciso, por lo tanto, cumplir con un doble papel: por un lado necesitamos comprender todos esos conceptos desde la intención; pero, en segundo lugar, es requisito de una interpretación honesta exponer tales conceptos con el contenido efectivo con el que se presentan en las obras de Husserl; para ello es necesario conectar la comprensión desde la intención con la apariencia que tales conceptos presentan. Dicho de otro modo. Defendemos la existencia de una intención profunda en la fenomenología, que atraviesa los diversos conceptos en los que aquella se expresa; estos, sin embargo, se presentan en unos contextos concretos y determinados por problemas precisos, es decir, se presentan en unas formas y apariencias que pueden no mostrar una relación clara con la intención profunda. Es preciso, sin embargo, conectar la intención profunda con esa apariencia. No podemos desconocer la presentación concreta husserliana; pero quedarnos en ella supondría desconocer el movimiento profundo que late tras esas apariencias, dándoles un sentido pleno y coherente. Por otro lado, deberemos esforzarnos por comprender por qué los conceptos concretos asumen esa forma concreta. Tampoco se debe olvidar que muchas veces Husserl se mueve más en el ámbito de la apariencia que de la intención profunda, lo que no dejará de arrastrar o motivar incomprensiones y hasta incongruencias. Las reflexiones autocríticas que jalonan las obras de Husserl son buena prueba de las dificultades que a veces tuvo el mismo Husserl para comprender diáfanamente su fenomenología.

2. La noción de intencionalidad

Una vez que hemos adelantado estas breves consideraciones metodológicas, vamos a exponer la serie de conceptos que hemos mencionado, más algunos otros dependientes de esa serie. Y no podemos menos que empezar por el de *intencionali-*

dad, ya que desde él nos será más fácil acceder a los otros. No en vano, y hasta cierto punto, es el primer concepto que surge con claridad en la obra de Husserl.

Ya sabemos algo de este concepto. En el ámbito ordinario lo utilizamos mucho para designar una relación especial con algunas acciones humanas; sabemos la importancia que la «intención» tiene a la hora de calificar un acto humano. Un homicidio es un delito si hay *intención* de matar; el asesinato es un homicidio con intencionalidad de destruir físicamente al otro; si el homicidio es casual, es decir, carece de la intención de matar, puede no implicar responsabilidad. En los actos morales la intencionalidad es lo decisivo. Sin embargo, este uso del concepto de intencionalidad es muy restringido. Por eso ya en la filosofía medieval se utilizaba ese concepto en un sentido más amplio, para caracterizar el conocimiento humano, pues en el conocimiento parece darse la intención de llegar a las cosas. Este sentido sería el recuperado por Brentano, que lo extendería a toda la conciencia humana, esa característica del ser humano que la Edad Moderna había puesto en el primer término de la reflexión filosófica. La conciencia humana es intencional, es decir, produce actos cuya característica es el no quedarse en sí mismos sino ir más allá, por lo que la conciencia intencional es en sus actos conciencia-de. La conciencia, por ejemplo, al juzgar, produce un juicio en el cual se hace consciente un sujeto afectado por un predicado; la conciencia judicativa es conciencia-de la atribución o pertenencia de un predicado a un sujeto. Según Brentano, sería necesario que la psicología, como ciencia de la psique, como ciencia del alma, ante todo describiera todos los actos intencionales de la conciencia. La «numeración» que Husserl estudiara al intentar fundar la matemática era un acto intencional.

Sin embargo, pronto aparecería la diferencia entre la noción de intencionalidad de Brentano y la que empezaba a manejar Husserl; pues mientras Brentano se fijaba en los diversos actos de conciencia o actos intencionales como especies diversas, es decir, tipos de actos separados entre sí, Husserl insistía más en el *tránsito entre ellos.* Intencionalidad es

el abstracto de intencionar *(intendere)* y la «intención» va desde un modo de ver o representar un objeto parcial inadecuadamente a un modo de ver el objeto adecuadamente. Husserl verá la intencionalidad como el movimiento que va desde lo uno a lo otro. Los llamados actos intencionales, por lo tanto, no son algo clausurado definitivo, sino que están enmarcados o animados por un movimiento que les precede y que los supera y que en todo caso termina en un objeto, el llamado objeto intencional, término de los diversos actos intencionales.

Esta sencilla descripción vale igualmente para una de las nociones más fecundas de Husserl, la de *teleología,* que, como veremos en el último capítulo, es básica para entender la concepción husserliana de la historia. Pues bien, la teleología es, según Husserl, la forma de la conciencia misma, la forma de todas las formas, como dirá más adelante. La noción de intencionalidad husserliana equivale a esa forma tendencial: los actos humanos tienen o proyectan una meta, un fin, un *telos,* son teleológicos.

Inicialmente el estudio de los actos intencionales y del movimiento que les da sentido estaba orientado a la fundamentación de la lógica; pero en ese mismo contexto le aparecen a Husserl importantes diferencias entre unos actos y otros, como, por ejemplo, la distinción entre la intuición categorial, la intuición de verdades categoriales tales como la intuición de que 2 + 2 = 4, y la intuición sensible que, como un acto previo a la intuición categorial, actúa como base que nutre la materia a partir de la cual podrá actuar la intuición categorial. Por ello el estudio de la percepción y del mundo percibido irá apareciendo cada vez con más insistencia en el hacer de Husserl. Pues bien, es sobre todo en el seno de estos estudios de la percepción donde se generan los importantísimos conceptos de reducción y *epojé.*

El estudio de la percepción implica el estudio del tiempo y del espacio, pues toda percepción y todo objeto percibido se enmarcan en un tiempo y un espacio, y mientras que la vista actúa más en el espacio, el sonido tiene una estructura más

temporal; en ese contexto empieza Husserl a analizar el tiempo para ver cómo se forman en la conciencia los actos en los cuales oímos un sonido. En este contexto de los análisis de las bases intencionales de la percepción describe o toma Husserl conciencia de la reducción y *epojé,* primero en el análisis del tiempo de la conciencia, el año 1904-1905 y después en el prólogo a la lección sobre los análisis del espacio y la noción de cosa, en 1907. En efecto, en 1904 nos dice:

> Lo primero en un análisis fenomenológico de las vivencias del tiempo es la exclusión total de todas las suposiciones en relación a un tiempo objetivo. Hablando objetivamente puede ser que cada vivencia tenga su tiempo, su lugar objetivo en el tiempo; podemos suponer cómo hay que juzgar el orden objetivo temporal de estas vivencias, por ejemplo de las vivencias de un acto de percepción en relación al contenido y objeto de percepción, de la vivencia del recuerdo y de lo recordado. Pero en la fenomenología no hay lugar para ello, a no ser que queramos describir y luego expresar el fenómeno de ese juzgar, de ese aparecer como algo dado fenomenológicamente, como evidente, que intenciona las relaciones temporales objetivas en las cuales se pone la intención de esta o aquellas menciones temporales. Aquí pasa algo semejante a lo que ocurre con una fenomenología de las vivencias espaciales. El niño recién nacido, que no conoce ningún espacio objetivo tiene seguramente (por lo menos así lo admitimos la mayor parte) un campo visual lleno; ¿se puede preguntar por la situación objetiva espacial de ese campo visual? *(Para una fenomenología del tiempo interno de la conciencia, Hua* X, pág. 187).

Es decir, en la fenomenología sólo habrá que considerar lo objetivo cuando queramos estudiar expresamente las vivencias que se dirigen expresamente a lo objetivo.

(Este texto proviene del año 1904. Compárese con el Prólogo a la segunda edición de las *Investigaciones lógicas).*

Si queremos describir el tiempo de la conciencia, las vivencias con su característica temporal, debemos prescindir del tiempo objetivo. Tiempo objetivo es el tiempo del mundo se-

ñalado o marcado por el movimiento de los astros, que, a su vez, regula el tiempo de los calendarios y los relojes. Todo tiene su momento en ese tiempo general objetivo; yo también y, por lo tanto, las vivencias de mi propia conciencia, que son las que yo quiero describir. Ahora bien, describir el tiempo de la conciencia no es describir ese tiempo objetivo. Pero ¿es que hay un tiempo distinto del tiempo objetivo? Una reflexión mínima nos demostrará que existe un tiempo propio de la conciencia distinto del tiempo objetivo, al estilo de ese campo visual del niño, que sería absurdo intentar confundir con alguna parte del espacio objetivo; basta, en efecto, pensar que el tiempo que nosotros vivimos no transcurre con la misma uniformidad que el tiempo del reloj; todas las horas tienen sesenta minutos, pero ¡qué diferencia entre unas horas y otras! hay tiempos largos y tiempos cortos; tiempos llenos y tiempos vacíos, etc. Pues bien, un presupuesto fundamental de la fenomenología será que para describir ese tiempo de la conciencia, de cuya peculiaridad tenemos alguna noción incluso en la vida ordinaria, hay que prescindir de toda suposición en torno al tiempo objetivo. Precisamente una de las primeras tareas de la fenomenología será la de describir ese tiempo subjetivo en su radical diferencia del tiempo objetivo.

Puesto que lo que sigue es necesario para conocer el sentido de la intencionalidad, tal como Husserl la entiende, vamos a señalar una diferencia fundamental entre el tiempo objetivo y el subjetivo. Hemos dicho que la intencionalidad husserliana difería de la de Brentano porque asumía la presencia de un movimiento latente, que daba sentido a los diversos actos intencionales. Pues bien, el ensayo de Husserl en el escrito de 1904-1905 es precisamente describir ese movimiento que subyace a cada acto y que no es otro que la temporalidad misma de la conciencia. Mas esa temporalidad no es la objetiva, sino la subjetiva, cuyo rasgo característico es su «continuo fluir»» del presente al pasado *man*-teniéndose el pasado en el presente y *pre*-teniendo en el presente el futuro. El tiempo subjetivo es vivo; Husserl lo llamará más adelante, en la década de los 20, presencia viviente, *lebendige Gegenwart,* pues es como

un palpitar, que *man*-tiene[1] lo que fue (es decir, lo re-tiene) y *pre*-tiene lo que será. El tiempo subjetivo, que es la base o el núcleo de la intencionalidad de la conciencia, es una unidad en perpetuo flujo, que de sí misma genera un horizonte de pasado y un horizonte de futuro, es una presencia que está constituida a la vez por una retención y una protención.

A diferencia de este tiempo subjetivo, el tiempo objetivo *no es viviente,* es decir, no *man*-tiene ni *pre*-tiene nada; sólo es un conjunto de instantes sucesivos *exter*nos unos a otros. Con esto estamos preparados para comprender otra característica fundamental del tiempo subjetivo a diferencia del tiempo objetivo; o quizá no se trate en realidad de una nueva característica, sino de otro modo de decir lo mismo. El tiempo subjetivo —y la intencionalidad— se caracteriza por *implicar* lo que no es él mismo. El presente implica el pasado y el futuro, los lleva en sí mismo. El tiempo objetivo, por el contrario —por lo menos tal como lo pensamos—, no implica nada. La intencionalidad husserliana es *implicativa,* porque el tiempo mismo de la conciencia, el tiempo presente viviente, es una unidad de implicación.

3. «EPOJÉ» Y REDUCCIÓN: EL PROYECTO DE UNA FENOMENOLOGÍA CRÍTICA

Aquella exclusión o puesta fuera de consideración del tiempo objetivo del mundo, que parece necesaria para poder fijarse y describir el tiempo subjetivo, es lo que muy pronto llamará Husserl *epojé,* palabra que será utilizada en el seno de un ensayo de *crítica general de la razón;* es decir, no sólo va a servir para no *mezclar* lo que pertenece al dominio de la conciencia con lo que pertenece al dominio de lo objetivo real, sino para iniciar una *fenomenología crítica,* aunque en este caso

[1] Obsérvese el sentido de esta hermosa palabra: *man,* de *manere,* durar, continuar, mantener: tener continuamente.

no aplicada sólo al tiempo objetivo sino a todo lo *trascendente,* en una operación por la cual prescindimos o excluimos de nuestra consideración todo supuesto sobre el mundo y nos reducimos a la conciencia y sus fenómenos. Vamos a ver un poco más de cerca estas operaciones, tal como aparecen ya en 1907 en el contexto de la *crítica del conocimiento,* es decir, de una *fenomenología crítica* que se presenta como el primer paso de una filosofía responsable.

El punto de partida no es otro que la imposibilidad de explicar el conocimiento desde un *supuesto psicologista.* Veamos brevemente los pasos de Husserl. Es evidente que el conocimiento es un hecho psicológico, que se caracteriza por referirse o alcanzar unos objetos; mas ¿cómo se dan los objetos en el conocimiento?, y ¿cómo sé que tales objetos son tal como se piensan que son según el conocimiento, que son tal como el conocimiento los menciona? ¿Son sólo «ficciones», como diría Hume, explicables desde la psicología? Sin embargo, también Hume pretende aludir a cómo ocurren las cosas en el psiquismo humano, es decir, su filosofía pretende *alcanzar una realidad,* no fingirla, con lo que su filosofía parece incurrir en una contradicción consigo misma. Mas ¿qué valor tiene el principio mismo de contradicción?, ¿no es igualmente un hecho psicológico de carácter biológico, es decir, explicable desde la biología? «Recordamos, dice Husserl, la moderna teoría de la evolución, según la cual el ser humano se ha desarrollado en la lucha por la existencia y merced a la selección natural; y, claro es, con el ser humano, también su intelecto, y con el intelecto, a su vez, todas las formas que le son propias, es decir, las formas lógicas. ¿No expresan, por lo tanto, las formas y leyes lógicas la peculiar índole contingente de la especie humana, que podría ser de otro modo y que será otra en el curso de la evolución futura? El conocimiento es, pues, tan sólo *conocimiento humano,* ligado a las *formas intelectuales humanas,* incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, de las cosas en sí» *(La idea de la fenomenología,* pág. 30).

Ahora bien, sigue Husserl, no tardaremos mucho en percatarnos del sinsentido de quienes discurren de tal modo, pues

cabe preguntar si esas opiniones intentan decir realmente algo o sólo expresan una opinión que, de antemano, se pone a sí misma como opinión; es decir, la misma teoría de la evolución, ¿no pretende darnos una visión adecuada de cómo debieron ocurrir las cosas realmente? Mas si los principios mismos de la lógica se convierten en relativos, en puros hechos dependientes de otros hechos, se estaría admitiendo la posibilidad de que, por ejemplo, el principio mismo de contradicción no tuviera una validez absoluta, de que una verdad determinada fuera compatible con «la verdad de la proposición contradictoria», de que, por ejemplo, la teoría de la evolución, desde la que se quiere derivar la razón humana, sea y no sea a la vez y en el mismo sentido.

Si, pues, no somos capaces de comprender o explicar el conocimiento desde una perspectiva natural, será necesario iniciar un camino nuevo, en el cual hay que partir de un reconocimiento de la enigmaticidad de lo *trascendente* del conocimiento, de la enigmaticidad de unas operaciones que alcanzan algo que es independiente de ellas, algo que está fuera de él. Para empezar, pues, con una *teoría segura,* será preciso no contar en esa teoría con la realidad efectiva de lo trascendente. En esta realidad trascendente está incluido el sentido real mismo que afecta a todo lo psicológico, puesto que un acto de conocimiento es un acto real en el tiempo objetivo, en un espacio real. El fenómeno «en este sentido sucumbe a la ley a que hemos de someternos en la crítica del conocimiento: a la de la ἐποχή» respecto de todo lo trascendente» (ob. cit., pág. 54). La crítica del conocimiento no puede utilizar nada de lo que haga referencia a lo trascendente, que ha de ser «afectado» con el «índice de la desconexión, o con el índice de la indiferencia, con el índice gnoseológico cero; con un índice que proclama: aquí no me importa en absoluto la existencia de todas estas trascendencias, crea yo o no en ella; este no es el lugar de juzgar acerca de ella; ese asunto queda aquí completamente fuera de juego» (ob. cit., pág. 51). Practicar esta desconexión es lo que Husserl entiende en ese momento como «llevar a cabo la *reducción* gnoseológica» *(ibidem).*

Hemos visto, pues, que la reducción es una operación simultánea de la *epojé* y que está al servicio de una crítica del conocimiento, es decir, de una *fenomenología crítica.* Vamos a tratar de desvelar este sentido crítico de la *epojé* y la reducción en esta su primera aparición. Inmediatamente después de haber expuesto lo anterior en la lección tercera del texto que comentamos, *La idea de la fenomenología,* pasa Husserl a ver *qué queda,* si no hacemos uso de lo trascendente; pues bien, contestará Husserl, queda el mismo hecho del conocimiento, cartesianamente dice que queda la *cogitatio,* que representa una esfera de datos absolutos, es decir, datos que *se ponen a sí mismos,* que, por lo tanto, *no deben su verdad al hecho de pertenecer a un mundo* o a un yo que está inmerso en el mundo y, en consecuencia, sometido a una causalidad mundana.

Presumiblemente estas páginas de *La idea de la fenomenología* son de las más importantes de Husserl y es preciso captar bien su sentido. Al poner fuera de consideración la trascendencia objetiva de, por ejemplo, una percepción, digamos, de esta mesa que veo, no en razón de que yo dude de ella, sino porque no puedo derivar el conocimiento de ninguna existencia anterior, porque esa misma existencia tendría problemas semejantes de legitimación, me quedo sólo con *mi percepción* en cuanto mía; esa percepción es un dato absoluto o un *punto de partida absoluto,* que para ser puesto, es decir, para ser dado como real, no necesita de la existencia del mundo, es decir, yo no tengo que pensarle ningún soporte para derivarlo de él; se da en sí mismo; en este sentido es absoluto. Con esto llega Husserl a una conclusión: a todo fenómeno psíquico, es decir, perteneciente a mi psiquismo real, a este psiquismo que está en el mundo, en un espacio y tiempo objetivos, corresponde por la reducción fenomenológica un fenómeno puro que exhibe su esencia inmanente como dato absoluto.

Ahora bien, ¿nos podemos quedar sólo con el fenómeno en cuanto *cogitatio,* por ejemplo, en cuanto percepción? Y ahora hay que avanzar en un sentido muy importante en la fenomenología, que nos va a obligar a profundizar y ampliar el sentido de la palabra 'trascendente' y, correlativamente, el sentido

de su opuesta 'inmanente'; vamos a citar para ello el propio texto de Husserl que después comentaremos:

> Mirada más atentamente, por cierto, la *trascendencia* tiene un *doble sentido.* Puede querer decir, de una parte, el no-estar-contenido-como ingrediente en el acto de conocimiento, de modo que por «dado en el verdadero sentido» o «dado inmanentemente» se entiende el estar contenido como ingrediente. El acto de conocimiento, la *cogitatio* posee partes ingredientes, partes que la constituyen como ingredientes; en cambio la cosa que ella menta y que supuestamente percibe, que recuerda, etc., no se halla en la *cogitatio* misma como vivencia, al modo de un fragmento ingrediente, como algo que efectivamente existe en ella. La pregunta, pues, es: ¿cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá de sí misma? Por tanto, aquí «inmanente» quiere decir «inmanente como ingrediente en la vivencia del conocimiento».
>
> Todavía hay, sin embargo, *otra trascendencia,* cuyo opuesto es otra inmanencia completamente diferente, a saber: *el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto.* Este estar dado que excluye toda duda sensata, este ver y captar absolutamente inmediato el objeto mentado mismo y tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida, por cierto, como evidencia inmediata. Es trascendente en este segundo sentido todo conocimiento no evidente, que menta o pone, sí, lo objetivo, pero *no lo ve él mismo.* En él vamos *más allá* de lo *dado* en cada caso *en el verdadero sentido; más allá* de lo que *directamente se puede ver y captar.* La pregunta es ahora: ¿cómo puede el conocimiento poner como existente algo que no está directa ni verdaderamente dado en él? *(La idea de la fenomenología,* págs. 45 y sigs.).

Nos hemos permitido citar este largo texto, porque, tal como un poco más adelante veremos, las dos nociones de trascendencia van a jugar un importantísimo papel en el desarrollo de la obra de Husserl. Detengámonos ahora un poco en él. Hay, pues, dos nociones de trascendente y, correlativamente,

otras dos de inmanente. Una percepción incluye, por ejemplo, como ingrediente suyo la sensación cinestésica de los ojos que miran con atención y tensión una cosa; esa sensación es un ingrediente del acto mismo de percibir, es, por lo tanto, inmanente a la percepción; como opuesto a esta noción de inmanente, trascendente será lo visto en la percepción, esa superficie de color concreta que yo veo delante de mí. Pero junto a este sentido del par trascendente-inmanente Husserl postula otro par: inmanente es lo absolutamente dado, lo que se da a sí mismo de modo absoluto; desde esa perspectiva todo conocimiento no absolutamente evidente sería trascendente. ¿Qué se quiere decir con todo esto? La incidencia que estas nociones tienen en el desarrollo del concepto de reducción obligan a aclararlas todo lo que podamos; para ello es preciso conocer qué es un «acto intencional» y el «objeto» de ese acto.

Una percepción, por ejemplo la del reloj que tengo delante —prescindiendo de los rasgos práctico-culturales implicados en tal percepción—, incluye como ingredientes la mirada que yo siento principalmente como sensación cinestésica, es decir, una sensación en los músculos oculares, en el movimiento de los párpados. Esta mirada es inmanente a la percepción en el primer sentido, como trascendente a ella, en ese mismo sentido, es lo que yo veo del reloj y que vamos a llamar lo *realmente dado.* Ahora bien, lo realmente dado no es el objeto como tal, que sólo está mentado como unidad del conjunto de fenómenos que yo puedo ver sucesivamente desde diversas perspectivas, aunque cada vez lo vea de una sola manera, de una sola perspectiva. El objeto intencional es, pues, la unidad de todos los fenómenos que se dan y se pueden dar en un acto intencional. Pues bien, partiendo de estas nociones, Husserl introduce un segundo concepto de inmanente y trascendente: inmanente es no sólo lo que incluye la percepción como ingrediente sino también lo realmente dado, es decir, la percepción como acto y lo realmente percibido en tal acto, en el caso del reloj, lo que yo veo realmente del reloj; por su parte trascendente sería el reloj en cuanto tal, que yo nunca puedo ver, pues sólo veo de él una parte. El reloj en cuanto reloj no

se da a sí mismo, pues sólo ofrece una cara o fenómeno; en ese sentido el reloj es trascendente, en la medida en que sólo se da mediante fenómenos, es decir, de un modo mediato, no inmediatamente.

Esta distinción es muy importante, porque ella va a determinar el uso de la reducción para una *fenomenología crítica,* a la vez que revelará los problemas que tal reducción y, por lo tanto, tal *fenomenología crítica* implican. Veamos estos últimos aspectos. Al buscar Husserl una fundamentación del conocimiento partiendo de una *crítica* de lo no fundado, empezando al estilo cartesiano: —la trascendencia es enigmática, suprimámosla, es decir, afectémosla con el índice de exclusión, practiquemos *epojé* en relación con ella—, está diciendo algo distinto a lo que había dicho al hablar del tiempo: el tiempo objetivo posee características distintas a las del tiempo subjetivo o de la conciencia; no podemos, por lo tanto, describir este con categorías de aquel.

Nos encontramos, pues, que en este momento la reducción —y la fenomenología, en la medida en que depende de la misma— tiene una *doble función,* por un lado la de descubrir y describir los fenómenos de conciencia, la vida subjetiva, en cuanto son independientes del mundo, es decir, en cuanto presentan una realidad que se da en sí misma, sin que sea lógicamente necesario pensarlos como relativos a otra instancia, sino sólo como *míos, mi realidad absoluta;* pero, por otro lado, la de fundar una crítica desde el momento mismo del descubrimiento de esa esfera, considerando como *fenómeno absoluto* aquel que no incluye en sí ninguna trascendencia, o como más adelante dirá, lo *apodícticamente* dado, es decir, algo que al no tener ninguna mediación no puede ser negado, porque incluye en sí la absoluta impensabilidad de la no existencia. Pues bien, todo el quehacer filosófico de Husserl estará determinado por estas dos funciones de la reducción.

Para poder entender más precisamente estos puntos, vamos a introducir otro par de conceptos que nos va a simplificar algunas descripciones. Para Husserl la actitud que mantenemos en nuestra vida ordinaria es la *actitud natural,* que se caracte-

riza por estar orientados a nuestras cosas, por fijarnos más en el tiempo objetivo, en el del reloj, que, ya sabemos, es a la vez el del sol y los astros, por vivir en el mundo, en un mundo en el que hemos nacido y en el que también vamos a morir, un mundo que nos circunda por doquier. Frente a esta actitud natural, actitud en la que también viven los científicos, Husserl trata en la fenomenología de *instaurar* una *actitud fenomenológica,* en la cual se prescinde de esa vida ordinaria, de ese convencimiento de la omnipresencia del mundo que todo lo abarca y todo lo determina; en la actitud fenomenológica interrumpo este modo de vida fijándome en la experiencia de las cosas, en la vida en la que aparecen las cosas, en lo que realmente veo del mundo, en el tiempo subjetivo y no en el objetivo; pues bien la reducción y la *epojé* tienen una primera función: asegurar que nuestras descripciones se refieren a ese ámbito subjetivo, es decir, conseguir y garantizar el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica. Ahora bien, al haber concebido el situarse en la actitud fenomenológica como la condición de una crítica de la razón, empezándola desde el principio, busca inmediatamente en esa actitud fenomenológica sin más preparación lo *absolutamente dado y fundado,* lo *apodícticamente evidente.*

Mas ¿qué pasó? Que antes de iniciar esa crítica de la razón era necesario anclarse firmemente en ese campo de los fenómenos, en la actitud fenomenológica, en el ámbito de lo subjetivo. Desgraciadamente las publicaciones fundamentales de Husserl, las *Ideas* de 1913 y las *Meditaciones cartesianas* (ya sabemos que en vida de Husserl sólo fueron publicadas en francés) exponían la reducción fundamentalmente desde la postura crítica o desde la *fenomenología crítica* que acabamos de ver; en las lecciones de clase, sin embargo, así como en sus trabajos de investigación fenomenológica, acostumbraba más a situarse en el ámbito fenomenológico y describir. Precisamente ya en 1910, en la *Grundproblemevorlesung,* se dio cuenta de que estaba trabajando con dos objetivos diferentes, que, por un lado, su *epojé* y reducción le servían para acceder a un campo nuevo que hay que asegurar ante todo y después des-

cribir en sí mismo, sin interpretarlos por prejuicios provenientes del campo de lo objetivo; y en segundo lugar, que con las mismas, es decir, con la *epojé* y reducción, quería a la vez llevar a cabo una crítica de la razón. Precisamente en ese momento intentó Husserl adecuar la *epojé* y reducción a esa *fenomenología descriptiva,* al margen de una fenomenología crítica, y por eso postuló la necesidad de *excluir toda falsa limitación.* Para ello vuelve otra vez sobre las nociones de inmanente y trascendente que antes hemos visto, añadiéndole un tercer par, con lo que tenemos ya tres conceptos de inmanente y otros tres correlativos de trascendente. Veámoslos en el siguiente esquema:

	nóesis	*nóema*		
	cogitatio	*cogitatum*		
	acto internacional	objeto internacional		
	Ingredientes reales	lo dado realmente	lo dable, e.d., implicado en lo dado	objeto real cosa en sí ni dado ni dable
1	Inmanente	trascendente		
2	Inmanente		trascendente	
3	Inmanente			trascendente

No es difícil entender este esquema; un acto intencional, lo que en las *Ideas* llama Husserl una *nóesis o cogitatio,* tiene sus ingredientes, como ya lo hemos dicho anteriormente; en dicho acto se da un objeto intencional, lo que Husserl llamará *nóema o cogitatum.* La característica intencional de la conciencia dice que a todo acto de conciencia, a todo acto intencional, corresponde un objeto intencional, a toda *cogitatio* un *cogitatum.*

Ahora bien, en el objeto intencional debemos distinguir lo *que realmente está dado,* por ejemplo, el aspecto que en este momento veo yo del reloj; *lo que yo puedo ver* del mismo objeto sucesivamente, todas aquellas perspectivas que de él puedo tener y que están implicadas en lo dado, y el *objeto real,* que sería la cosa en sí, que obviamente no es lo dado (que es sólo un aspecto) ni es dable, pues del objeto sólo se pueden tener aspectos parciales. Pues bien, ya sabemos que en *La idea de la fenomenología* maneja Husserl los dos primeros pares de conceptos de inmanente y trascendente, los números 1 y 2. La fenomenología crítica, situándose en el número 2, pide que se practique *epojé* de lo trascendente, es decir, de todo aquello que no está realmente dado, quedándose sólo con lo realmente dado, que, junto con lo que pertenece a la vivencia como ingrediente, constituiría el ámbito de lo absolutamente dado, el ámbito de la inmanencia fenomenológica absolutamente fundada.

Ahora bien, en la *Grundproblemevorlesung* de 1910-1911 dice Husserl que con tal exigencia «la exclusión es tan radical que, en general, ya no encontramos nada sobre lo que juzgar» (véase, *Hua* XIII, pág. 160), es decir, se ha destruido el campo mismo de la vida subjetiva, con lo cual «toda esta empresa de la desconexión pierde su sentido» (ibíd.). En efecto, la vida subjetiva es un entramado en el que el presente —como ya lo sabemos— implica el pasado, una retención, y el futuro, una protención, aunque ni el pasado ni el futuro están ahí en presencia originaria, en sí mismos, pues sólo pueden estar a través del presente; en este sentido lo pasado sería una trascendencia. La descripción fenomenológica exige, pues, iniciar una revisión o profundización en esos conceptos, para lo cual propone Husserl un tercer concepto de inmanente y, en consecuencia, de trascendente, según el cual lo inmanente abarca no sólo a los ingredientes de las nóesis y a lo realmente dado, sino también a lo dable que está implicado en lo dado, por ejemplo, el pasado y el futuro, las experiencias que tuve y que puedo tener de un objeto, etc.; todas estas trascendencias (desde el concepto 2) son o pertenecen a la inmanencia fenomenológica. La

fenomenología se dedica a estudiar este campo de inmanencia y practica *epojé* respecto a lo trascendente en el tercer sentido; por eso dice Husserl que «la fenomenología no quiere, por tanto, desconectar la trascendencia en cualquier sentido» (ob. cit., página 171); la fenomenología sólo exige practicar *epojé* de aquellos objetos que no se pueden dar en sí mismos, sino sólo mediante aspectos o fenómenos, las cosas materiales, en definitiva, la naturaleza en la medida en que abarca el conjunto de las objetividades que aparecen mediante fenómenos. La *epojé* es puesta entre paréntesis de esa naturaleza, de ese trascendente y la consiguiente reducción es reducción al mundo fenoménico, a lo inmanente en el tercer sentido, a lo que es fenómeno o puede ser fenómeno, lo que es lo mismo, la fenomenología se reduce al estudio de los fenómenos reales o posibles.

4. EL CONCEPTO DE «EPOJÉ» Y LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL: LA DESTRUCCIÓN DE LA «REPRESENTACIÓN»

Una vez que hemos llegado a este punto, es necesario avanzar hacia nuevos niveles de profundidad, referidos ya a la actitud fenomenológica y que nos van a llevar a un aspecto nuclear de la fenomenología. Hemos expuesto el esquema del concepto de trascendente para que se viera con claridad qué es lo que incluye. Sabemos que la fenomenología quiere estudiar lo inmanente, que abarca tanto a la *cogitatio* como al *cogitatum,* a la *nóesis* como al *nóema.* Ahora bien, el *nóema* o el *cogitatum,* o el objeto intencional, siempre se refieren a un objeto, es decir, los aspectos —tanto lo dado como lo dable—, todos los otros aspectos posibles no son algo que esté en el aire, sino que siempre son aspectos de una cosa, de un objeto, que, sin embargo, no aparece en sí mismo; con palabras de la tradición filosófica podemos decir que todos esos aspectos constituyen *representaciones* de objetos, son, podríamos decir, vistas abiertas hacia el objeto; por eso en el esquema anterior hemos de-

jado abiertas las filas del *nóema,* del *cogitatum* y del objeto intencional. La representación del objeto es tal que implica o fundamenta la *seguridad* que, por ejemplo, en la percepción, tenemos sobre los diversos objetos del mundo. Esta seguridad con que vivimos en el mundo es lo que Husserl llama *la tesis de la actitud natural;* pues bien, la *epojé* consiste en eliminar o «desconectar» esa tesis que parece atravesar el *nóema o* el objeto intencional, haciendo que *pongamos* en ellos la existencia de ese objeto trascendente. Pero ¿por qué o para qué se procede a esa desconexión?, ¿para «reducirme» a la representación?, ¿a la vida subjetiva? Si decimos que la vida de experiencia implica la *posición* (es decir la *tesis,* del griego *títhemi:* poner) de los objetos de experiencia, del mundo como conjunto de estos objetos, la *epojé* consiste en *neutralizar ese carácter tético* de la experiencia, que parece arrastrar a la experiencia más allá de sí misma, hasta los objetos reales, hasta lo trascendente en el tercer sentido.

Estas explicaciones, que pueden parecer confusas, nos van a servir para avanzar hacia un nuevo sentido de la palabra reducción, cuya trascendencia procuraremos desvelar enseguida. La noción de *epojé y* reducción que hemos visto son un intento de dirigir mi mirada a mi vida psíquica, a la experiencia que tengo de las cosas y del mundo; el mundo, lo trascendente, queda fuera, limitándome yo a mi representación, a lo que hemos llamado inmanente —en el tercer sentido—. Nos reducimos a la vida psíquica en su doble vertiente: los actos mentales, en la conexión temporal que tienen y lo dado en esos actos mentales, también en su doble vertiente de lo realmente dado y lo que puede ser dado, Ahora bien, en este caso la fenomenología no parece tratar de la realidad, sino sólo de la representación de la realidad; incluso así parece ser desde el momento en que la propia fenomenología exige prescindir de la realidad, de la naturaleza, del mundo objetivo.

Pero ¿no nos estamos moviendo, aunque de una manera sutil, en una contradicción?, pues ¿qué puede ser esa realidad que aparece mediante fenómenos, pero de la cual yo nada sé en sí misma, aunque hable continuamente de ella, hasta el

punto de poder referirme a ella para ponerla entre paréntesis? Pues bien, si profundizamos en esa diferencia, la existente entre la representación y la realidad, no es difícil constatar que representación sería todo lo que yo puedo saber de la realidad, de las cosas, del mundo; mas entonces, todo rasgo de lo trascendente es un rasgo perteneciente a la propia representación. La posición de un objeto como independiente o situado más allá de la representación es una característica de la propia representación. Con lo cual llegamos a la conclusión de que la *epojé* inicial era sólo provisional, porque aquello que queda puesto entre paréntesis o desconectado en realidad no era sino un título que hipostasiaba —es decir, lo convertía en algo independiente— lo que en realidad era resultado de mi propia vida. La *epojé* lo que hacía era suprimir el olvido, o iniciar los trámites para suprimir el olvido de que detrás de ese trascendente está mi propia vida, que era yo mismo quien daba sentido, el sentido que hemos utilizado continuamente al hablar de ella, a esa realidad que la *epojé* postula poner entre paréntesis. De esa manera, la realidad dada en la representación es llevada, es decir, re(con)ducida o reducida a la experiencia de la realidad, que eso es lo que quiere decir la palabra 'representación' en este contexto.

Ahora bien, ¿es que lo real se ha convertido en sólo representación? *no;* al revés. La representación era una palabra inadecuada procedente de la tradición filosófica moderna, aunque anclada en teorías muy anteriores; procedente, en definitiva, de un pensamiento filosófico que introducía entre el sujeto y la realidad la representación como medio del conocimiento. Mas tal introducción entre el sujeto y la realidad es ampliamente contradictoria, porque todo lo que sepa de la realidad lo sé por el conocimiento, es decir, la realidad no puede estar más allá de lo conocido o cognoscible; y una representación a partir de la cual conozca la realidad es también contradictoria, pues necesitaría otra representación para conocer tal representación, iniciándose un proceso infinito que convertiría el conocimiento en imposible. Por todo ello la conclusión tiene que ser que la realidad, ese trascendente inicialmente puesto entre paréntesis, no

puede ser otra cosa sino la experiencia que de él tenemos o podemos tener. De este modo la *epojé* ha sido llevada a *reducción trascendental* y la realidad, que al principio aparecía como lo que no es dado ni dable, lo independiente del conocimiento, del sujeto, es re(con)ducida a la experiencia del sujeto.

Ahora bien, ¿es que esa realidad pierde el carácter de independiente? *sí* y *no*. En el capítulo siguiente veremos que en este punto tiene mucha importancia la consideración de la situación de los otros; pero ya ahora puedo decir que lo real, en la medida en que es la totalidad de la experiencia efectiva y posible, siempre es más que la experiencia que de ello tengo, por lo tanto, que siempre está más allá de mi experiencia efectiva: en definitiva, que es un *camino de experiencias* posibles; así, la trascendencia, sin ser destruida, queda asumida, es decir, reconducida a la experiencia del sujeto[2].

Se habrá observado que con la práctica de la reducción trascendental hemos superado el primer planteamiento, el primer nivel de la *epojé* y reducción. Con esto se nos aclara la distinción que quería introducir en la actitud fenomenológica, pues esta puede ser entendida desde el primer sentido de reducción o desde el segundo, que es el que acabamos de explicar; teniendo en cuento esto: la primera actitud fenomenológica equivale a lo que Husserl llamará la *actitud fenomenológica psicológica,* mientras que la segunda corresponde a la *actitud fenomenológica trascendental.*

5. El concepto de constitución

Ahora bien, ¿qué puede significar o qué queremos decir con esa frase de que la realidad es la experiencia de la realidad?, ¿que una cosa es la experiencia de esa cosa? El concepto de *constitución* nos dará la respuesta. Para introducir la problemá-

---

[2] Este y sólo este es el sentido de lo que Husserl llama idealismo trascendental fenomenológico.

tica de este concepto vamos a emplear un texto de Kant sumamente interesante y claro, en el que aparecen los dos conceptos de constitución que es preciso distinguir en Husserl. Conviene, por otro lado, tener en cuenta que es el concepto de constitución el que da sentido y cumplimiento a la reducción trascendental, hasta el punto de que la mejor definición que de la reducción se puede hacer es la de decir que en ella se descubre la subjetividad trascendental, es decir, *constituyente.* Dice Kant:

> Dado que sólo nos ocupamos de lo diverso de nuestras representaciones y dado que la X a ellas correspondiente (el objeto) no es —por ser este objeto forzosamente distinto de todas nuestras representaciones— nada para nosotros, queda claro que la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones. Decimos, pues, que conocemos el objeto cuando hemos producido la unidad sintética en lo diverso de la intuición. Ahora bien, no es posible tal unidad si la intuición no ha podido ser originada, según una regla, por una función tal de síntesis, que, por una parte, haga posible un concepto en el que la diversidad se unifique y, por otra, haga necesaria *a priori* la reproducción de esa misma diversidad (Kant, *Crítica de la razón pura,* trad. de P. Rivas, pág. 135).

En este, texto, cuya lectura reposada recomiendo al lector, se alude, por un lado, a una serie de representaciones referidas a un objeto, es decir, se habla de la serie de aspectos que un objeto presenta, aspectos algunos de los cuales están actualmente dados, mientras que otros son posibles. Todos estos aspectos (perspectivas, podríamos también decir), tienen que estar «unificados», es decir, tienen que estar atribuidos a un mismo objeto. Tenemos, pues, una síntesis de los diversos aspectos. Mas tal unificación debe hacerse *según una regla* o una norma anterior que asegura un tipo de unificación, no cualquier tipo de unificación, y la reproducción de esa misma diversidad, por lo que la unificación no es sólo de un momento puntual, sino

repetible en el mismo orden. Hay, pues, una *unidad real* de las representaciones y una *regla* que dirige esa unificación, esa síntesis de las representaciones. Pues bien, en este texto tenemos mencionados los dos conceptos decisivos de constitución que maneja Husserl y que a su vez dan sentido a las dos vertientes del análisis fenomenológico.

Una cosa, el objeto de una percepción, es la unidad a la que están referidas todas las percepciones que de ella puedo tener. Todas las percepciones están puestas como «percepciones de» esa cosa; cuando yo veo unas tijeras, efectivamente sólo veo una cara de, un fenómeno de las tijeras, tijeras a las que están referidas otras muchas posibles experiencias, por ejemplo, asirlas de un modo determinado y utilizarlas para cortar. Las tijeras, cualquier visión o tacto que de ellas tenga, implican una serie de otras muchas experiencias de las mismas tijeras. Ahora bien, para que se dé esa *implicación* es indispensable que yo tenga un esquema de cuáles son las experiencias que han de corresponder a ese objeto; todas esas experiencias posibles están previstas en ese esquema. Para conocer unas tijeras he tenido que aprender a conocer qué son unas tijeras, es decir, tengo que haber *constituido* el *esquema* de las experiencias posibles que pertenecen a ese objeto. Para que se dé la unificación, en términos kantianos, de las representaciones como representaciones de un objeto, he tenido que *constituir esquemas* de qué son esas cosas, *esquemas de implicación* que dirigen la unificación de las diversas posibilidades de experiencia de una cosa. La unidad actual de las diversas perspectivas de una cosa está, por lo tanto, dirigida por una regla o esquema de implicación. Tenemos, pues, dos conceptos de constitución, uno que se refiere a la constitución de la unidad de las diversas experiencias actuales de un objeto, y el otro que se refiere a la constitución de la regla o esquema de implicación según el cual se produce aquella unidad. El concepto más importante de constitución en la fenomenología se refiere a este segundo, que es el original, en relación con el cual el otro es secundario. El concepto fundamental de constitución en la fenomenología de Husserl se refiere a la constitución de esos esquemas de im-

plicación o familiaridad, como también le llama Husserl, que dirigen la experiencia.

Estos esquemas tienen, por lo tanto, una génesis, un comienzo, al que se refiere Husserl con la importante palabra *Urstiftung* o fundación originaria, que es ese «aprender a conocer originario», *ursprüngliches Kennenlernen,* del que nos habla en las *Meditaciones cartesianas?*[3] Hay, por lo tanto, una historia del conocimiento, una historia de la conciencia, que progresivamente va aprendiendo a conocer, que se va haciendo progresivamente, constituyendo esquemas de implicación, familiaridad o conocimiento, que determinan qué son las cosas, qué experiencias tenemos y podemos tener de ellas, cómo podemos pensar acerca de las mismas, etc. Más aún, la base fundamental de la vida consciente consiste en el conjunto de hábitos de estos esquemas continuamente actuantes en nuestra experiencia. La conciencia es, ante todo, el conjunto de estas «totalidades cognoscitivas». El yo es ante todo un sustrato de hábitos, de esquemas de implicación *tenidos,* que tal es el significado de la palabra hábito, que sirven para ordenar y constituir nuestras experiencias.

Con esto se cumple el sentido de aquel *Apriori de correlación,* porque el mundo, la realidad es correlato de la subjetividad, de la conciencia. Más aún, es lo que se hace o se constituye en la vida de conciencia. Por eso dice Husserl en cierta ocasión, en la lección sobre *Filosofía primera,* cuando tiene, por supuesto, perfectamente perfilado su método y su obra, que tener una visión de la totalidad de mi vida *(mein Leben überschauen)* es «a la vez y en un giro correlativo tener una visión de la totalidad del mundo *(die Welt überschauen)* (véase

[3] Véase *Ha.* I, pág. 113. Cito la página alemana, porque creo que la edición en castellano no refleja con precisión el importantísimo matiz del *lernen,* aprender, que se refiere precisamente a la *constitución* en un momento determinado de la vida de la conciencia de un esquema de familiaridad; por eso no es sólo «llegar a conocer» como se dice en la traducción castellana de M. A. Presas; véase, *Meditaciones cartesianas,* ed. Paulinas, pág. 136.

Hua VIII, pág. 157). El *Apriori de correlación* nos dice también lo inverso, analizar o ver el mundo es ver la conciencia, la vida subjetiva. La reducción consiste en recuperar esta vida constituyente, trascendental, generalmente anónima u oculta que constituye el sentido del mundo, el único sentido que el mundo puede tener para nosotros.

6. ONTOLOGÍA REGIONAL, «INTUICIÓN DE ESENCIAS» Y EPISTEMOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

El concepto de constitución y el de *Apriori de correlación,* que es al que aquel da cumplimiento, son los conceptos que hay que poner en la base de la función epistemológica que Husserl asignaba a la fenomenología. En efecto, el *Apriori de correlación* no sólo significa que los objetos se constituyen, es decir, que son correlatos, en la vida subjetiva, sino que cada objeto tiene su modo de experiencia peculiar, en la cual se constituye o están dados los rasgos generales, típicos o peculiares de cada tipo de objetos o ámbitos del mundo, la realidad o el ser.

Esta última consideración es fundamental para entender la relación —e importancia— de la fenomenología para con las ciencias y, en segundo lugar, para comprender también dónde se debe situar la cuestión de la «intuición de esencias»; en efecto, ha sido muy frecuente descalificar la fenomenología por pretender comprender las cosas o la realidad con una metodología que Husserl llama «intuición de esencias» y encima ayudarse para tal intuición de otra técnica dudosa, la llamada «variación imaginativa». Si no se entienden estos conceptos desde la función que cumplen en el contexto que inmediatamente vamos a explicar, se distorsiona totalmente lo que Husserl quería decir.

Antes de pasar a esa exposición, vamos a ilustrar esta necesidad con las palabras de un conocido autor, que acusaba a la fenomenología de querer conocer la realidad mediante el recurso a la conciencia. Dice, en efecto, Lucien Goldmann:

«Cuando se trata de hechos humanos, lo importante es la diferencia entre la apariencia y la esencia. Se trata siempre de ir de la primera a la segunda. Pero el problema está en saber cuál es el procedimiento que nos permite llegar a la esencia», y pone dos ejemplos para mostrar que, mediante el estudio de la conciencia que tengo de algo, no consigo llegar a su esencia; por ejemplo, sigue: «yo veo una máquina delante de mí, la esencia real de esta máquina en su funcionamiento es también la de ser capital o de no serlo. Para saber si el funcionamiento de esta máquina implica o no una explotación de obreros, o si ella es por el contrario un instrumento de una cooperativa o de una colectividad de otro orden, tengo que conocer una pluralidad de elementos que no están dados inmediatamente en la relación de la conciencia con esta máquina». Este párrafo, que proviene de una discusión entre Goldmann y E. Levinas con motivo de la ponencia de este último en los coloquios de Royaumont sobre Husserl, es un claro exponente de los errores de comprensión que suelen ser frecuentes en torno a puntos importantes de Husserl. Goldmann viene a dudar de la idoneidad del análisis de conciencia para poder conocer la realidad social de los hechos humanos. Analizando el modo de darse una realidad humana no alcanzo su esencia, lo que realmente es esa realidad humana. Creo que merece la pena transcribir la respuesta de Levinas a esa interpelación de Goldmann porque nos servirá de introducción al tema de la relación de la fenomenología con las ciencias. Dice Levinas: «Pero allí se trata de sociología [es decir, es la sociología la que nos enseña la estructura social, si esa máquina pertenece o no a una empresa organizada capitalistamente o de un modo por ejemplo socialista (comentario, J.S.M.)]. De ningún modo creo que la fenomenología quiera estudiar las esencias de lo real burlándose de las ciencias. No se trata de hacer fenomenología a primera vista. La fenomenología no aspira de ninguna manera a sustituir a la ciencia, nunca ha tenido esta pretensión monstruosa» *(Cahiers de Royaumont,* Husserl, Paidós, pág. 103).

Ya sabemos qué significa constitución; si consideramos ahora la correlación implícita en ese concepto según el *Apriori*

de correlación, constataremos que cada conjunto de objetos de un ámbito se da de un modo determinado y no de otro modo; por ejemplo, las cosas materiales tienen un modo de dación, es decir, son experienciadas, se dan en unas experiencias de un estilo peculiar suyo que no podemos eliminar. Las cosas materiales, por ejemplo, se nos dan visualmente, en determinados casos también táctilmente, de modo que siempre son unidades de experiencia óptico-háptica. Una cosa en cuanto instrumento ya tiene unos rasgos distintos, pues no sólo es algo óptico-háptico, sino que implica una «utilización-para», que incluso a veces puede minimizar la unidad óptico-háptica que le subyace. Una verdad matemática tiene también un estilo propio; para tener experiencia de una verdad matemática tengo que realizar operaciones cognitivas distintas de las necesarias para conocer un objeto material. Lo mismo podemos decir de la vida mental; yo no tengo acceso a los actos mentales con los mismos modos de conocimiento que empleo para conocer una cosa.

Pues bien, cada uno de estos diversos «objetos» constituye una «región» del ser y suele ser el tema tratado o estudiado en una ciencia. La fundamentación de una ciencia, es decir, la comprensión del sentido que tiene y de la adecuación de los métodos empleados, tiene como uno de sus capítulos más importantes el estudio de las características generales de esa región así como los modos de dación de los seres o entes que pertenecen a ella. La fundamentación de una ciencia implica o exige llevar a cabo una ontología regional, en la cual se determine, por ejemplo, qué es el objeto que estudia esa ciencia, cómo se da, es decir, qué experiencias se pueden tener de él y cuáles no. La misión de estas ontologías regionales es la de descubrir la esencia de esos objetos, esencia que marca los límites, posibilidades y, sobre todo, sentido de esa ciencia.

Pongamos dos ejemplos que nos ilustren sobre el alcance de este punto husserliano. Hemos dicho que los actos mentales constituyen un tipo de objetividades que se dan de un modo determinado, que tienen su estilo propio de dación. «Sentir placer», por ejemplo, implica una serie precisa de sen-

saciones cenestésicas, es decir, del propio cuerpo. Pues bien, un estudio psicológico del placer mediante métodos que pongan en juego experiencias aptas para cosas materiales resultará inadecuado, es decir, por mucho que avance puede decir muy poco o absolutamente nada sobre el placer. Igualmente, «ser humano» constituye una objetividad determinada del mundo, y de su estudio se encargan las diversas ciencias humanas, cada una de las cuales suele estudiar un aspecto. Pues bien, sus métodos deben profundizar en cada uno de los aspectos que están implicados en el esquema de implicación «ser humano», hasta el punto de que aquella ciencia humana que considere algún aspecto «esencial» de ese esquema puede estar distorsionando su campo ontológico regional, es decir, estará trasgrediendo las condiciones impuestas por la ontología regional a la que está sometida.

Para el descubrimiento e investigación de las propiedades de esas objetividades que constituyen el tema de una ontología regional, utiliza Husserl la llamada «variación imaginativa», a través de la cual se debe descubrir la estructura esencial de un objeto, es decir, las experiencias que corresponden a tal objeto, sin las cuales tal objeto dejaría de ser ese objeto. La variación imaginativa consiste en variar en la imaginación las experiencias y datos de un objeto con el fin de comprender cuándo a un objeto, para poder seguir considerándolo tal objeto, corresponde necesariamente una experiencia o un dato sin el cual ya no sería tal. De este modo la variación imaginativa se integra en una epistemología en la que se muestra la función que cumple la filosofía para con las ciencias. De este modo se clarifica, por ejemplo, la función que una antropología filosófica como ontología regional del ser humano cumple en relación con las ciencias humanas. Estas ontologías regionales no pretenden en absoluto sustituir a las ciencias, sino sólo señalar algunos de los requisitos que las ciencias de cada una de las regiones debe cumplir.

Las cuestiones teóricas sobre todas estas nociones son tema del capítulo primero de las *Ideas* de 1913; están, por lo tanto, expuestas antes de haber explicado o presentado el concepto o

la práctica de la reducción y, por lo tanto, antes de haber podido comprender el concepto de constitución; por todo ello incluso se hace difícil comprender la noción de esencia, que aparece como una noción descarnada, siendo, en consecuencia, la noción de «intuición de esencia» una especie de visión mística que podría sustituir la labor científica. Creo que la reubicación de estos temas en el lugar que les corresponde les da todo su verdadero alcance. Hemos citado la discusión entre Goldmann y Levinas para ilustrar esa falsa comprensión, muy frecuente entre los poco conocedores de Husserl. Por nuestra parte creo que la exposición de la conexión entre el concepto originario de constitución como constitución de esquemas de implicación que incluyen sus correspondientes modos de dación y que, por lo tanto, es previo a la experiencia concreta de objetos, que representa en consecuencia un apriori de la experiencia, la estructura a la que la experiencia está sometida, clarifica la noción de esencia, la noción de ontología regional, así como la función epistemológica que la fenomenología, en cuanto *análisis intencional* de los objetos, puede o debe representar. Pero todo esto aún se aclarará algo más si nos detenemos brevemente en este último concepto.

7. EL ANÁLISIS INTENCIONAL

El método en el cual se lleva a cabo el estudio de las diversas objetividades de las ontologías regionales se llama análisis intencional, cuyo objetivo es descubrir las intencionalidades que constituyen un objeto de un ámbito determinado, tanto desde una *perspectiva noética,* viendo, por ejemplo, los actos concretos que están en la base de un grupo de objetos determinados, por ejemplo, de los objetos materiales-espaciales del mundo, como desde una *perspectiva noemática,* describiendo las posibilidades de datos de ese ámbito.

Ahora bien, en la medida en que tenemos dos conceptos de constitución también tenemos que distinguir dos aspectos diferentes del método de análisis intencional, pues antes de ver

la génesis de una objetividad hay que saber qué implica tal objetividad. Esta es la tarea del *análisis intencional estático,* que se corresponde con el primer concepto de constitución. En cuanto al análisis de la génesis de un esquema de implicación, es decir, la génesis de una objetividad determinada, se realiza en el *análisis intencional genético,* que obviamente se corresponde con el segundo concepto de constitución. Dado que, según el primer concepto de constitución, sabemos que un objeto es una unidad de implicación de determinados modos de darse y con unas características determinadas, el análisis estático debe tratar de determinar esos modos así como las características y peculiaridades de esa objetividad. Tarea principal del análisis estático será a la vez procurar llevar esa objetividad a la experiencia más original que de ella se pueda tener, pues cada objetividad tiene su modo propio o más adecuado de darse. El análisis estático debe actuar fundamentalmente sobre ese modo original, en relación con el cual todos los otros modos serán derivados o puras modificaciones.

Supongamos que el análisis fenomenológico se aplica a un objeto de arte, en concreto de un arte visual, a un cuadro. Un cuadro se nos puede dar de muchos modos; yo puedo describir el cuadro en el recuerdo, describir el cuadro literariamente, reproducirlo en televisión, en fotografía, todas ellas son formas en las que un cuadro se nos hace conocido; sin embargo, es evidente que la experiencia estética tiene su modo propio y original de darse en la contemplación directa del propio cuadro. La emoción estética implicada en la experiencia estética puede verse profundamente alterada en los modos derivados que hemos citado. El análisis estático debe determinar la experiencia auténtica y originaria de una objetividad. Pongamos otro ejemplo. La proposición «la diferencia del cuadrado de dos números es igual al producto de su suma por su diferencia» es un modo de darse la igualdad $a^2 - b^2 = (a + b)(a - b)$; posiblemente ninguno de los dos modos es la forma más genuina de esta verdad matemática, que debe incluir, si es posible y en este caso lo es, la evidencia de la igualdad. Tanto la proposición como la fórmula son expresiones de unas opera-

ciones que tienen la clave de la evidencia de la igualdad. La forma originaria de esa verdad está en las operaciones de multiplicar a + b por a – b. La naturaleza que estudia la física incluye un modo de dación peculiar, en el cual se abstrae de todo rasgo humano-subjetivo cualitativo del mundo; en el análisis estático se debe decir con precisión cuál es el sentido de ese objeto, en este caso, de la naturaleza del físico, y qué experiencias lo producen o en qué experiencias se da.

El análisis genético, por su parte, deberá tratar de descubrir la génesis de esos objetos, deberá ver cómo se constituye en la conciencia el esquema de implicación o familiaridad de esos objetos. En el caso, por ejemplo, de la naturaleza, cómo se ha llegado a constituir un tipo de naturaleza abstracta a partir de la naturaleza real concreta en la que vivimos y en la que, a diferencia de la naturaleza del físico, encontramos todo un mundo de colores, significados, sonidos, ruidos, cantos, direcciones, etc. Utilizando el ejemplo que antes hemos puesto, las tijeras, el análisis estático exigiría determinar qué son unas tijeras, qué experiencias incluye, por ejemplo, una experiencia visual y otra táctil, pero además una experiencia manipuladora, de utilización; más aún, utilizar unas tijeras es el mejor modo de dación de las tijeras en cuanto tijeras, la experiencia ideal para saber qué son unas tijeras y si eso que tengo delante son unas tijeras. Partiendo del análisis estático, el análisis genético tratará de descubrir cómo he aprendido a conocer unas tijeras, es decir, cómo se ha constituido ese esquema de implicación. Este caso, que ilustra con cierta claridad el sentido de los dos aspectos del método intencional, puede ser o resultar poco eficaz; más importante es, obviamente, cuando hablamos no de un objeto determinado sino de todo un ámbito de objetos, por ejemplo, el esquema de 'cosa', de colectividad, objeto cultural, instrumento, etc. Puede ser, por otro lado, sumamente eficaz si se aplica este método al análisis de cuestiones concretas de nuestra vida ordinaria; aplique el lector estos dos momentos del método fenomenológico, por ejemplo, al concepto y práctica del 'amor' entre los seres humanos y quizá descubra campos insospecha-

dos de creatividad filosófica. El esfuerzo fundamental de la fenomenología radica precisamente en describir estática y genéticamente la vida humana.

8. LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA Y SU INTENCIÓN PROFUNDA

Con esto hemos expuesto, ciertamente de un modo muy resumido, los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl. Nos queda, sin embargo, un punto, que no debemos dejar pasar. ¿Cómo se conecta todo esto con la intención fundamental que hemos anunciado en el capítulo anterior y al principio de este? Veámoslo brevemente, porque este tema aún será objeto del último capítulo.

Si resumimos lo que hasta ahora hemos dicho de los conceptos fundamentales, sabemos que su puesta en juego está orientada a romper precisamente esa *actitud natural* en la que se nos ve como parte del mundo; frente a esto, la reducción viene a decir que no hay absolutamente nada para nosotros que no sea objeto de nuestra vida; que no se constituya en la vida subjetiva; la cosa en sí kantiana es imposible, porque en el momento en que la pienso ya está bajo el *Apriori de correlación.* El mundo, la realidad, no es sino el conjunto de mis experiencias reales y posibles. No existe un mundo del cual yo no pueda tener experiencia.

Pues bien, todo esto es lo mismo que decir que se debe superar, para no caer en contradicciones, toda visión del ser humano como un mero hecho en el mundo, como resultado de una causalidad mundana. Pretender lo contrario termina llevando a *cosificar la conciencia,* la razón y las ideas, lo cual hace imposible la ciencia, porque pretende basarse en la razón, argumentar con pruebas que valen, que sirven para descalificar otras que no valen; pero se hace imposible también la filosofía, puesto que no existirían ni la razón ni la verdad que son sus objetos. También es imposible, en consecuencia, cualquier razón práctica, cualquier intento moral, pues con una razón

que se ve a sí misma como puramente fáctica, como un puro hecho, como contingente y no necesaria, siendo derivada de un hecho, resultaría imposible fundar cualquier deber moral.

Frente a esta actitud, que es la típica de la segunda mitad del siglo XIX, la fenomenología trata de *recuperar el sujeto racional que está detrás de todo 'hecho'* y que directamente se pone como razón, es decir, como absoluto. La razón no se deriva de nada, o sea, es absoluta, desligada, o lo que es lo mismo, no depende de hechos. Tampoco la vida subjetiva con sus modos de experiencia puede ser derivada de los hechos del mundo, sino al revés, *estos toman su sentido de aquella.* Sabemos ya que cada región tiene sus modos de experiencia que prescriben a los hechos el estilo de su curso de un modo necesario. Igualmente, como dice Husserl, «*a toda región y categoría* de presuntos objetos corresponde fenomenológicamente no sólo una *especie fundamental de sentidos o* de *proposiciones,* sino también una *especie fundamental de conciencia que da originariamente* tales sentidos, y como inherente a ella un *tipo fundamental de evidencia originaria* que está esencialmente motivado por un darse originariamente de tal especie» *(Ideas,* pág. 332). Es decir, cada grupo de seres, los correspondientes a una ontología regional, tiene su modo de experiencia originaria. Mas experiencia originaria es fundamento de legitimidad racional, pues «la *fuente primitiva de toda legitimidad* reside, por lo que se refiere a todos los dominios de objetos y a las posiciones referentes a ellos, en la evidencia inmediata, y más estrictamente aún, en la *evidencia originaria,* o en el darse originario y motivante» *(Ideas,* pág. 337) de una posición racional. Así, la fenomenología de la razón, que es el motor de la obra de Husserl, muestra las «correlaciones esenciales que enlazan la *idea de ser verdaderamente* con las ideas de verdad, razón y conciencia» (ob. cit., pág. 340). Una posición racional, es decir, la posición legítima de un ser está motivada por una dación originaria. Mas si «a todo objeto "verdaderamente existente" [corresponde] la idea de una conciencia posible» en la que el objeto se dé originaria y adecuadamente, viceversa, dice Husserl, cuando esté «garantizada esta posibilidad, es *eo ipso* el objeto

verdaderamente existente» (ob. cit., pág. 340). La conciencia racional, que es conciencia motivada en una dación original, es garantía de ser, tiene como objeto suyo el ser verdaderamente. La reducción es la práctica que nos lleva al nivel en el que todas estas cuestiones tienen sentido y sólo en el cual pueden ser dilucidadas. La reducción se convierte de ese modo en la destrucción de toda cosificación del sujeto, de todo intento de derivar la razón de hechos, de convertir la conciencia y la razón en una cosa. De esa guisa la reducción es la garantía de la superación del psicologismo y de aquella actitud típica de la Edad Moderna que había llevado a la disolvente filosofía del siglo XIX. La reducción se convierte en la superación de la noción de conciencia propia de la Edad Moderna, al superar la noción de representación mediante la de constitución, sólo en cuyo seno se pueden plantear, como lo hace Husserl, los problemas de una fenomenología de la razón.

Presumiblemente, todo este proyecto, que creo que Husserl entrevió muy pronto y que se expone también en las *Ideas,* puede haber quedado desdibujado por la pugna entre la que hemos llamado *fenomenología crítica* y la *fenomenología descriptiva,* por la búsqueda de un fundamento último de un modo cartesiano, lo cual estaba estrechamente dependiente de una estructura conceptual que la propia fenomenología superaba, la *epojé* y la representación. Mientras la *epojé,* que ponía entre paréntesis el mundo real, provocaba la reducción a la representación del mundo, la reducción trascendental eliminaba la representación y por lo tanto destruía la propia *epojé,* que quedaba superada *(aufgehoben,* según dice en un manuscrito inédito). Si mediante la reducción no tenía sentido la pregunta tradicional del conocimiento, cómo el conocimiento llega a la realidad, tal pregunta resulta necesaria desde la *epojé.* En la medida en que Husserl en la fenomenología crítica insistía en la búsqueda inmediata de un fundamento absoluto, y por lo tanto exigía *epojé* de lo relativo, permanecía en los esquemas modernos propios de la Edad Moderna que antes hemos mencionado. En la medida en que se situaba por la reducción trascendental en el nuevo campo de experiencia, la subjetividad

constituyente, y se dedicaba a describirla, a hacer esa fenomenología descriptiva, superaba la Edad Moderna. Obviamente, entonces aplazaba el motivo de la fenomenología crítica. Posiblemente Husserl nunca abandonó esta disyuntiva y quizá se pueda decir que es la que subyace a las dificultades que encontró siempre a la hora de escribir una introducción sistemática a su obra.

Sin embargo, aún nos quedan importantes caminos por recorrer en la amplia obra de Husserl; en primer lugar, para profundizar en otra decisiva faceta que presenta esa brecha que hemos anunciado entre la fenomenología descriptiva y la fenomenología crítica, con motivo del tema de la intersubjetividad, que abordaremos en el capítulo siguiente; y, en segundo lugar, para ver la reacción de la filosofía de Husserl ante el reto que la evidencia terrible del fracaso de Europa con la guerra de 1914 suponía para quien creía en la necesidad de restaurar el sujeto racional.

III

Fenomenología e intersubjetividad

1. La cuestión de la intersubjetividad en la obra de Husserl

Tal vez sea este uno de los temas de la fenomenología peor comprendidos, en primer lugar porque las primeras publicaciones sobre él se realizaron muy tardíamente; y en segundo lugar, porque incluso lo publicado no terminó de alcanzar toda la claridad que hubiera sido necesaria. Hemos aludido en el capítulo primero[1] a la importancia que Husserl asigna a lo que él descubrió en 1910-1911. Por los textos manuscritos sobre la intersubjetividad, publicados por primera vez en 1973, sabemos de los cientos de páginas que Husserl dedicó a ese tema; sin embargo, hasta 1929, por una nota y un párrafo de su obra *Lógica formal y trascendental*, nada sabía el público de la preocupación de Husserl por este tema. En efecto, en esa nota de la *Lógica* dice: «En mis lecciones de Gotinga (semestre de invierno 1910-1911) he desarrollado los puntos principales que permiten resolver los problemas de la intersubjetividad y superar el solipsismo trascendental» (§ 96). Por otro lado, la primera ayudante que tuvo Husserl, Edith Stein, allá por los

---

[1] Véase más arriba, pág. 34.

años finales de Gotinga y primeros años de Friburgo, escribió su tesis doctoral precisamente sobre el tema de la intersubjetividad. No se debe pasar por alto, además, que en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, la quinta meditación, dedicada al tema de la intersubjetividad, abarca casi tanto como las otras cuatro. También en la última obra de Husserl, *La crisis*, el tema de la intersubjetividad aparece con decisión, salpicando el texto continuamente.

¿A qué se debe esta importancia del tema en la consideración de Husserl? En segundo lugar, ¿por qué esperó tanto a exponer públicamente sus resultados? En tercer lugar cabe la pregunta de si esta exposición es o no adecuada. Las tres son preguntas importantes; en general se puede decir que la crítica en torno a Husserl aún no ha llegado a plena claridad sobre el tratamiento que Husserl hace del tema de la intersubjetividad, pues unos consideran que el método fenomenológico nos encierra en un solipsismo, y otros piensan que no es ese el caso. De cualquier modo, creo que la publicación de los inéditos sobre la intersubjetividad permitirá un estudio detallado y más detenido que el que hasta ahora se ha podido llevar a cabo, que ha de clarificar muchos aspectos. En estas páginas voy a tratar de exponer la problemática de la relación de la fenomenología y la intersubjetividad con cierta brevedad, aunque procurando ser coherente con el ensayo que estamos realizando de ver la problemática husserliana en la textura de su vida y en su contexto social. Vamos a empezar contestando a las preguntas que antes hemos expuesto en orden inverso.

De lo que acabamos de decir sobre la importancia del tema de la intersubjetividad y de la cantidad de textos sobre el tema, es fácilmente deducible que los textos de Husserl deben ser interpretados con suma prudencia, dada la amplitud y a la vez el carácter incompleto, de búsqueda o de investigación que muchos textos presentan. Por eso quien interprete a Husserl, en este terna, sólo desde las *Meditaciones cartesianas*, es muy probable que no llegue a captar toda la problemática del tema de la intersubjetividad, y en consecuencia, o bien no comprenderá el núcleo fundamental de esta filosofía o renunciará al

proyecto crítico husserliano, aquel proyecto que, a mi entender, todavía nos interpela. Las *Meditaciones cartesianas* hay que leerlas en el seno de un conjunto de textos mucho más amplio que no puede olvidar, además, la problemática de la reducción y de la constitución, del tiempo de la conciencia y de las representificaciones, temas todos ellos escasamente desarrollados en ese texto. En efecto, uno de los errores muy habituales en la interpretación de Husserl es exponer el concepto de reducción y constitución y aplicarlo *después* al tema del otro, al tema de la intersubjetividad, siendo así que desde la perspectiva husserliana tanto la reducción como la constitución sólo cobran su verdadero sentido una vez resuelto el tema de la intersubjetividad.

No se puede decir, por otro lado, que Husserl tardara en publicar los resultados a los que había llegado ya en las clases de 1910-1911, si se considera que, hasta la publicación de las *Meditaciones cartesianas* y de la *Lógica*, Husserl había publicado poco, prácticamente nada si exceptuamos el texto de *Ideas*, en el que explícitamente se prescinde de muchos temas tales como el de la dimensión temporal de la subjetividad, o del tema de la intersubjetividad, teniendo sobre todo en cuenta que de este segundo tema esperaba Husserl tratar detenidamente en el segundo tomo de *Ideas*. Enseguida veremos que el planteamiento de la reducción que se hace en las *Ideas* de 1913, es decir, en el primer tomo, convertía en imposible o enormemente problemática la consideración de la intersubjetividad. En efecto, en las *Ideas* se empieza la reducción según el *proyecto crítico* del que ya hemos tratado y no según las indicaciones de *Grundproblemevorlesung*, con lo cual se convertía en difícil la cuestión de la intersubjetividad.

Ahora bien, ¿por qué es tan importante esta cuestión de la intersubjetividad? Pues ni más ni menos porque el proyecto husserliano parece depender precisamente de esta cuestión, que de ese modo se convierte en la piedra de toque de la fenomenología, tanto en lo que concierne al proyecto crítico desde el que la fenomenología nació y que hemos intentado poner en la base de la fenomenología, como desde el *proyecto*

descriptivo, porque la intersubjetividad está presente prácticamente en toda la actividad del fenomenólogo.

En efecto, el tema de la intersubjetividad aflora en la fenomenología, en primer lugar, al analizar el sentido de lo trascendental en cuanto opuesto a lo fáctico contingente. Si el proyecto fenomenológico se inicia frente a todo intento de naturalizar la conciencia y con ella la razón y la verdad, es porque la razón y la verdad no pueden ser hechos que dependan de otros hechos, sino que son fundamentos de cualquier planteamiento que sobre los hechos queramos hacer. La ciencia pretende basarse en la razón, tiene a la razón como su fundamento, por lo cual ella no puede reducir la razón a un hecho que ella estudie y cuya contingencia dé por supuesta; porque precisamente lo que caracteriza a la razón es el *carácter vinculante* para *todo sujeto racional*; la razón no se refiere a mí, sino a todo sujeto racional. Sin embargo, Husserl había iniciado la búsqueda de ese sujeto racional, ya en el tomo II de las *Investigaciones lógicas*, en sí mismo, es decir, analizando sus propias vivencias. ¿Cómo pasar, del sujeto individual que uno es, a cualquier sujeto, aspecto que necesariamente está implícito en cualquier planteamiento que se haga de la razón y de la verdad? El sentido mismo de la razón obliga a poner en su base cualquier sujeto racional. Sin embargo, la razón la tengo que constatar individualmente. La evidencia originaria que legitima racionalmente es estrictamente individual, pero es a la vez una individualidad cuyo sentido es precisamente ser válida para todo sujeto racional.

Con esto tenemos enunciado el primer problema: el sujeto de la razón y la verdad soy yo, pero tampoco puedo ser yo en cuanto ser que soy en el mundo, es decir determinado y sometido al mundo. Yo sólo me puedo poner como yo de la razón y la verdad si me pongo como una subjetividad previa a lo mundano, como una vida que en cuestiones de razón y verdad no puede ser alterada por el mundo, por los hechos, porque la dación originaria es título de legitimidad inatacable. Los hechos no la destruyen. La *epojé* servirá para eliminar o poner entre paréntesis ese mundo objetivo, mientras que la reducción

nos asegurará esa vida subjetiva absoluta, sólo a partir de la cual se pueden discutir los problemas de la razón.

Ahora bien, aquí se inicia todo el drama del proyecto husserliano de fundamentación, porque en la medida en que atiende a ese requisito de poner entre paréntesis el mundo objetivo, la vida subjetiva que ha de servir de base al *proyecto crítico* queda convertida en *sólo mi vida*. Para el proyecto crítico se vería Husserl sólo a sí mismo; sin embargo, la razón y la verdad son precisamente lo contrario: sólo son tales en la medida en que aparecen como *vinculantes* para todo ser racional. De ahí que mientras no se resuelva este conflicto, la fenomenología en cuanto *solipsismo,* es decir, en cuanto teoría que pone los fundamentos de la razón y la verdad en *sólo el mismo (solus ipse)* sujeto que reflexiona o filosofa, está necesariamente infundada, pues no funda precisamente el rasgo clave de la noción de razón y verdad, a saber, el carácter vinculante de la razón y de la verdad.

Por eso, si en 1907 en *La idea de la fenomenología* había conseguido Husserl exponer el proyecto crítico de la fenomenología frente a cualquier explicación naturalista del conocimiento, pronto se dará cuenta de los límites de esa fenomenología crítica, límites que considera superados en lo fundamental en los progresos realizados en la *Grundproblemevorlesung* de 1910-1911, precisamente al haber conseguido romper ese aislamiento inicial de la vida trascendental. Esto no quiere decir que ya entonces tuviera Husserl las ideas absolutamente claras en torno al problema de la intersubjetividad. De hecho, en la referencia antes citada sobre esas lecciones se dice que «aún no pudo utilizar totalmente los importantes pensamientos de esa lección».

2. LA INTENCIONALIDAD IMPLICATIVA Y LA INTERSUBJETIVIDAD

Pues bien, ¿en qué consisten en esencia tales pensamientos? En la necesidad de postergar la preocupación crítica; pues antes de iniciar la crítica de fundamentación era necesario descubrir *todo el ámbito* de la experiencia nueva, es decir, de la

vida subjetiva. Por eso era tan importante no empezar limitando ese ámbito en virtud de una *epojé,* que sólo era un artilugio para descubrir la vida trascendental. Ahora bien, esta preocupación por no limitar el ámbito de lo fenoménico a causa de una *epojé* que prescinde de lo trascendente, se hace mediante el recurso a aquella ampliación de la idea de inmanente que ya hemos expuesto, y en consecuencia mediante una matización de la idea de trascendente. Todo ello va implícito en un desarrollo o puesta en juego de la noción de *intencionalidad implicativa,* que será decisiva a la hora de comprender la vida subjetiva. Esa noción de intencionalidad, por otro lado, era la que estaba implícita ya en los análisis del tiempo de la conciencia y en la diferencia que hemos mencionado entre lo subjetivo y lo objetivo, lo que Husserl llama en cierta ocasión la *distinctio phaenomenologica*[2]. Si recordamos, el núcleo esencial de esa ampliación del concepto de inmanente consiste en que Husserl exige aceptar como ámbito de la nueva experiencia, como ámbito de lo inmanente fenomenológico que hay que describir en la fenomenología, no sólo lo que se me da efectivamente, lo que en 1907 había llamado absoluto, lo realmente dado, sino *todo lo implicado* en la conciencia actual efectiva. En el ejemplo que hemos puesto, el reloj, lo fenomenológico no sería el fenómeno actual del reloj, lo que yo efectivamente veo sino todo lo implicado en lo que yo veo y que es el conjunto de experiencias pasadas y posibles que puedo tener de ese objeto, y que, por supuesto, se remiten primero a esa génesis de la constitución del esquema mismo del reloj y en segunda instancia, a la constitución misma de la «presencia viva».

Esta noción de *intencionalidad implicativa* que subyace a la propuesta de una fenomenología descriptiva, previa a la fenomenología crítica con que inicia Husserl la fenomenología, constituye también la noción básica para resolver el problema de la intersubjetividad.

---

[2] Husserl habla de la *distinctio phaenomenologica* en el manuscrito B II 19, que corresponde al texto de unas lecciones del año 1912.

En efecto, el problema de la intersubjetividad y el del solipsismo habían aparecido en el momento en que prescindo, es decir, «pongo entre paréntesis» lo trascendente. Pues entonces ¿qué pasa con los otros?, ¿no son, efectivamente, los otros trascendentes además en un doble sentido? El cuerpo del otro o de los otros me es trascendente como cualquier cuerpo; de ese cuerpo, partiendo de la *epojé*, sólo puedo quedarme con lo que de él se me da real o posiblemente, es decir, con aquello que es mi fenómeno real o posible. El cuerpo del otro como realidad mundana objetiva tiene que quedar afectado por el índice cero que debe afectar a todo lo trascendente que sólo se da *mediante* fenómenos y no en sí mismo. Pero mucho más quedará excluido el otro en cuanto «ser subjetivo» que actúa y domina en ese cuerpo, porque de ese ser yo no parece que pueda tener ninguna experiencia original, ningún fenómeno ni real ni posible; del otro yo no puedo tener ningún fenómeno absoluto. El otro en cuanto máximamente trascendente quedaría especialmente afectado por la *epojé*. Siempre que empieza Husserl la reducción por la *epojé* al estilo cartesiano, repite este planteamiento. En efecto, eso era una consecuencia del comienzo por el proyecto crítico.

Ahora bien, lo descubierto en 1910-1911, poniendo en juego la intencionalidad implicativa y aplazando ese planteamiento crítico, da resultados profundamente distintos, pues la fenomenología debe aceptar como experiencia a describir todo *lo dado en presencia,* que es lo efectivamente dado, o *en cualquier otro modo de conciencia,* como, por ejemplo, lo dado en el recuerdo, en la experiencia del otro, en el modo de la fantasía, etc. La razón es que una vivencia de conciencia, un acto de conciencia, está subtendido, tal como hemos visto, por una intencionalidad que le da sentido, que lo constituye en tal acto; la noción misma de constitución, en el sentido fundamental que hemos visto, sólo se mantiene desde esta perspectiva; pues sólo es válida si la presencia se remite a un pasado y a un futuro, es decir, si lo dado se integra en una vida previa que marca un desarrollo futuro. La fenomenología debe seguir las implicaciones intencionales que aparecen por doquier en la

vida subjetiva. Esa fue también la manera como Husserl llegó a superar la noción cartesiana de *cogito* sustituyéndola por la de *lebendige Gegenwart* o presencia viviente, en la cual el ahora, siendo el punto cero sólo desde el cual cobra sentido todo ensayo de fundamentación, a la vez es un punto cero que vive de su pasado y de su futuro.

Lo mismo pasará a Husserl con la cuestión del otro. El cuerpo del otro es un fenómeno mío que implica en primer lugar una serie de experiencias posibles mías, que yo puedo efectuar; lo puedo ver de un modo u otro; pero el cuerpo del otro implica, en segundo lugar, otras «experiencias» cuyo sentido es que, siendo experiencias, yo no las puedo efectuar o realizar; el cuerpo del otro implica una precaptación, como dice Husserl en la *Filosofía primera,* un *Vorgriff,* pero que no puede convertirse en autocaptación, en experiencia real mía, en *Selbstgriff*[3] Sin embargo, para que se dé esta implicación es preciso que exista también un «esquema de implicación», que, como sabemos, eso es lo que significa el sentido fundamental de «constitución». Cómo se forma ese esquema de implicación, que actúa y dirige las implicaciones del cuerpo del otro, es el tema fundamental al que está dedicada la *V Meditación cartesiana* mencionada antes. Sin embargo, en este caso los problemas son muy superiores a los de los otros casos, y precisamente por eso es normal que Husserl tardara mucho más en dominarlos. En efecto, el caso de la «constitución» del otro es especialmente importante, primero, porque el otro, es decir, la intersubjetividad, que tiene en su base la constitución del otro, está implicada en cualquier otra constitución del mundo real. Cualquier objeto del mundo que se presente en el modo de la percepción implica, en la medida en que se presenta como real, que es tal para cualquier subjetividad; de modo que mi intencionalidad implica en cuanto constituyente otras vidas intencionales. El mundo se presenta no sólo como mi mundo

[3] Se dice exactamente: «Kein Vorgriff, der zum Selbstgriff werden könnte», *Hua* VIII, pág. 63.

sino como mundo de otros. Dicho de otro modo, porque esto es importante: si todo fenómeno o toda perspectiva siempre lo es de un sujeto, en caso de que sea yo quien hable, si todo fenómeno o perspectiva es mío, en mis perspectivas están implicados otros sujetos; con lo cual tenemos que la subjetividad constituyente del mundo no soy sólo yo sino que necesariamente tenemos que ser nosotros. Ese nosotros está implicado en cualquier vivencia intencional mía. Eso significa que el otro no es un objeto que hallemos en el mundo, de un modo contingente, sino que es una *condición constituyente de la objetividad* y, por supuesto, también de la razón y la verdad. Una ciencia es una «unidad intersubjetiva», dice Husserl en la *Grundproblemevorlesung*, es decir, el contenido de una ciencia, en la medida en que pretende ser válido, lo pretende para todo sujeto racional, se remite, pues, a una intersubjetividad (véase *Hua* XIII, pág. 183). Del mismo modo, también todos los objetos culturales y pragmáticos remiten a otras subjetividades, por ejemplo, a quienes los hicieron o concibieron.

3. LA REDUCCIÓN INTERSUBJETIVA Y LA «CONSTITUCIÓN» DEL OTRO

Pero todo esto no representaría una dificultad especial, si me resignara a decir que yo constituyo a los otros, como constituyo otras cosas, que son necesarias para otros niveles de conciencia; por ejemplo, la constitución de un valor exige la constitución previa de un objeto, el que después será comprendido como valor. Del mismo modo la constitución de la objetividad o del atributo 'cultural' exigiría previamente la constitución del otro. Con esto no habríamos superado aquel solipsismo que se inició con la *epojé*. La inmensa mayoría de los intérpretes que han abordado este aspecto de la filosofía de Husserl piensan así. Autores incluso que pueden ser considerados grandes conocedores de la fenomenología, opinan que Husserl no superó nunca el solipsismo. Así piensa, por ejemplo, incluso Alfred Schütz, uno de los intérpretes y continuadores

más interesantes y creativos de Husserl, quien ha aplicado la fenomenología al ámbito de las ciencias sociales y humanas con gran éxito sobre todo en los Estados Unidos. Igualmente opina Michael Theunissen, para quien la filosofía trascendental husserliana, al empezar por el yo, necesariamente queda encapsulada en el solipsismo; frente a la fenomenología como filosofía trascendental, la *dialógica* de Buber, para quien la experiencia originaria no soy yo sino el tú, representaría la verdadera fundamentación de la ontología social. Por su parte Waldenfels opina que en la fenomenología husserliana se fundamentan o se establecen las bases de una verdadera filosofía social, al poner su énfasis en una estructura que ni es el otro ni soy yo, pues es previa a ambos. Según él en la fenomenología se abriría paso poco a poco una verdadera fenomenología de la intersubjetividad, que no deduce o pone al otro como un pseudo yo sino como un verdadero tú irreductible al yo, como lo que verdaderamente es, una verdadera y auténtica trascendencia, como dice Husserl, la primera trascendencia.

Todo el problema proviene de la ambigüedad con la que en este caso se emplea la palabra 'constitución'. En efecto, debemos empezar por señalar que la llamada «constitución del otro» es de un tipo especial, puesto que es constitución de una subjetividad constituyente; mas constitución de una subjetividad constituyente no es sino el sentido que tiene la reducción trascendental, que significa, como ya sabemos, recuperación del sujeto racional que subyace al mundo. En el tema de la constitución de la intersubjetividad de lo que realmente se trata es de lo que Husserl terminó llamando *reducción intersubjetiva*, término que desgraciadamente pocos intérpretes se han tomado en serio[4]. Esta es también la razón de por qué el estudio de la

[4] Que yo sepa sólo Landgrebe alude a ese concepto en el libro *El camino de la fenomenología*, pág. 137. El descuido de los intérpretes en profundizar en este concepto es incomprensible teniendo en cuenta que ya en 1950 se habían publicado las *Meditaciones cartesianas* en alemán y, en el prólogo, el editor sacaba a la luz la frase con la que Husserl se refirió a las conferencias que pronunció en Estrasburgo a la vuelta de París, en marzo

«constitución del otro», es decir el tema de la *V Meditación cartesiana* de Husserl tiene, tal como dice Eugen Fink en un famoso artículo ratificado en todo por Husserl, «sólo el sentido de un desarrollo de la reducción»[5]. Si en la reducción se trata de poner o recuperar un sujeto racional, el tema de la intersubjetividad lleva a ver que el sujeto del mundo no soy sólo yo sino nosotros; por eso dirá Husserl en un importantísimo texto que: mientras no haya conseguido la subjetividad como intersubjetividad, es decir, mientras no haya practicado la reducción intersubjetiva, permanecerá la tensión entre el mundo y la representación del mundo. Mas ya sabemos que la diferencia entre el mundo y la representación es la señal de que aún estamos en la estructura conceptual propia de la modernidad, cuya superación se lleva a cabo por la reducción trascendental, es decir, mientras no hayamos conseguido desvelar la subjetividad como intersubjetividad no hemos practicado la reducción trascendental. La superación de la «representación», que es la práctica de la reducción, exige que la subjetividad sea puesta como intersubjetividad. Mientras los otros no hayan sido puestos como subjetividades constituyentes, la visión que tienen del mundo aparece como representaciones del mundo que se forman en su interioridad; con lo que yo mismo aparezco como una subjetividad más con su propia representación del mundo, con una visión particular del mundo, con su propia representación. La reducción trascendental, en consecuencia, según Husserl, sólo es viable como reducción intersubjetiva[6].

Este aspecto del método fenomenológico ha pasado absolutamente desapercibido sin constatar el carácter provisional

---

de 1929; esas conferencias de Estrasburgo, emparentadas con las de París, no fueron las mismas, dedicando en Estrasburgo mucho más tiempo a la intersubjetividad. En la última hoja del proyecto de *Meditaciones cartesianas* escribió refiriéndose a lo dicho en Estrasburgo: «Sobre la reducción intersubjetiva sólo indicaciones verbales superficiales» (en *Hua* I, pág. XXIV).

[5] Cfr. Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie*, La Haya, Nijhoff, 1966, pág. 137.

[6] Cfr. en *Hua* VIII, pág. 480.

que necesariamente tenía para Husserl el solipsismo; los intérpretes, por lo general, se lanzaron a «constituir» a partir de un yo aislado la totalidad del mundo y de los otros, sin percatarse de que la «constitución del otro» no era sólo la constitución de un peldaño en la serie de constituciones necesarias para poder llegar a la plena objetividad del mundo; sino que la «constitución del otro» era en realidad una *ampliación de la reducción.* Frente a esta consideración se detenían habitualmente a discutir si los análisis husserlianos de la constitución del esquema implicativo del otro, es decir, de ese esquema que dirige las implicaciones presentes en la experiencia del otro, eran o no ajustados a la experiencia fenomenológica. Personalmente opino que es menos importante ese problema, aun siéndolo mucho, como enseguida vamos a ver, que la necesidad de considerar la cuestión de la intersubjetividad como una ampliación de la reducción, pues sólo de ese modo podemos entender el proyecto husserliano como un intento de recuperación del sujeto racional, que es la intención profunda crítica que subyace a la fenomenología.

4. LA CONSTITUCIÓN DEL OTRO

Lo que acabamos de decir no está orientado, sin embargo, a disminuir la importancia concreta de los análisis de la constitución del otro. Más bien todo lo contrario, pero por las consecuencias que tales análisis tuvieron, pues exigieron profundizar enormemente, primero en el sentido del ser humano, es decir, en la ontología regional, que antes hemos considerado como el tema de una antropología filosófica, que actuaría de ciencia de fundamentos de las ciencias humanas. En segundo lugar, porque tales análisis obligan a precisar necesariamente el carácter de la subjetividad trascendental misma. Voy a procurar explicar brevemente estos dos aspectos, no con el afán de agotarlos sino sólo con la intención de indicar la compleja trabazón de la fenomenología de Husserl, trabazón que es fácil que pase desapercibida si se interpreta a Husserl sólo desde una

obra, pero que además hace que la comprensión de Husserl en general sea muy complicada.

Hemos dicho que la «constitución del otro» tiene que mostrar cómo se forma el «esquema de implicación» que dirige la experiencia del otro. En cualquier percepción, ya lo sabemos, el esquema de implicación nos dice qué conjunto de experiencias corresponden a un objeto, experiencias que normalmente yo puedo realizar. La constitución de ese esquema, sentido fundamental de constitución, lo que ya sabemos que Husserl llama *Urstiftung* o fundación originaria, hace que una vez dada, siempre que aparezca algún dato semejante o análogo a los del esquema, actúa todo el esquema implicándole a ese dato el conjunto de experiencias posibles; el dato es interpretado desde el esquema. ¿Cómo se pueden encontrar todos estos pasos en la experiencia del otro?

En primer lugar deberíamos ver, en un análisis estático, qué experiencias incluye la experiencia del otro, es decir, el conjunto de implicaciones dadas en esa experiencia, para pasar después, en un análisis genético, a ver cómo surge ese esquema. La experiencia mía del otro incluye, en primer lugar, la experiencia inmediata perceptiva de un cuerpo *(Körper),* que se halla entre otros cuerpos, dotado, por lo tanto, de rasgos semejantes a los de otros cuerpos, tales como un volumen, una resistencia, etc., un cuerpo, por lo tanto, que está en movimiento entre los otros cuerpos, sometido a las mismas normas de esos cuerpos; su movimiento siempre acaece en un espacio que para mí siempre es « allí» o « ahí». Ese cuerpo, sin embargo, no es sólo un cuerpo, ni siquiera *primariamente* es un cuerpo como los demás, sino que siempre e incluso antes de percibirlo como un cuerpo yo lo percibo como soma *(Leib)* del otro, es decir, como un soma que siente, se mueve por movimiento propio, no porque lo muevan de fuera, y es órgano de actuación o presencia en el mundo de una persona, del otro. Esta persona muchas veces me interpela, es decir, entra en interacción conmigo; otras veces me es absolutamente desconocida en cuanto a su vida concreta, aunque el mero hecho de que se nos dé como otro implica ya que lo pongamos como una vida

subjetiva con la que yo podría entrar en interacción y que podría conocer con más concreción. Ahora bien, este conjunto de implicaciones dadas en la experiencia del otro no es como el conjunto de implicaciones de cualquier otra experiencia; pues en la experiencia del otro yo sólo puedo realizar, es decir, percibir efectivamente lo concerniente al cuerpo *(Körper)* del otro, mas nunca puedo percibir o realizar lo que corresponde a su vida subjetiva, sus campos sensitivos (su *Leib),* sus vivencias, su personalidad; sin embargo, siempre están todos esos aspectos implicados en la percepción de su cuerpo *(Körper).* Cómo se llega a implicar tal vida en esa percepción del cuerpo *(Körper)* es la pregunta que corresponde contestar al análisis intencional genético de la experiencia del otro.

Antes de adentrarnos en ese análisis conviene aún insistir en un aspecto del análisis estático que nos llevará mejor orientados hacia el análisis genético. Mucho se venía discutiendo en la filosofía alemana de finales del siglo XIX y principios del XX sobre tal cuestión. Algunos decían que la experiencia del otro implica la percepción de un cuerpo y la *deducción,* a partir de la percepción anterior, de la vida del otro: yo deduciría la vida del otro a partir de la percepción de su cuerpo. Pues bien, según Husserl, y ateniéndose a los datos de carácter fenomenológico, *no hay ninguna deducción:* yo veo *inmediatamente* al otro, aunque no pueda *percibir directamente* la vida subjetiva; yo no puedo vivenciar su vida, sentir su dolor, gozar su propio placer, etcétera. Sin embargo, aunque en un mismo acto yo perciba al otro en su cuerpo, de modo que *no hay primero* una percepción del cuerpo y *luego* —como complemento— una introyección de una vida, sino que yo percibo esa vida en su cuerpo, es necesario ver cómo su cuerpo implica esa vida, que siempre supone un «salto» o excedente en la percepción original. Es importante insistir en los puntos que se acaban de anunciar, porque llevan a decir que la experiencia del otro *no es en sentido estricto* una *Einfühlung,* palabra que significa literalmente «sentirle algo al otro», es decir, introyectar al otro una vivencia.

Posiblemente es esta una de las cuestiones que más confusión ha provocado en los intérpretes que no han sabido despe-

garse de las apariencias. Efectivamente, en la filosofía alemana la experiencia del otro fue entendida habitualmente como una *Einfühlung*, tratando de explicar cómo se llegaba a esa *Einfühlung*. Husserl empieza también aceptando esa palabra, a la que inicialmente dará el sentido llano de experiencia del otro, sin más. Sin embargo, el sentido de la palabra es comprometido, no es neutral, pues no refleja sin más una experiencia sino que aporta una interpretación que está más allá de lo que da un análisis estático de la experiencia del otro. Por eso ya en una referencia a la *Grundproblemevorlesung* confiesa la inadecuación de esa palabra, que sería *ziemlich schlecht (Ha.* XIII, pág. 234)[7].

En efecto, *Einfühlung* es introyectar al otro una vivencia, pensar, por ejemplo, que el otro sufre, que siente algo, que goza, que piensa o desea tal cosa, etc. Ese acto mío, que es muy frecuente en la interacción con los otros, supone, sin embargo, que el otro es ya tomado como otro, es decir, supone la experiencia previa del otro, que es de lo que estamos tratando; por lo que la *Einfühlung* no sirve para explicar aquello que ella misma supone. Por todo ello insistirá el Husserl maduro en el carácter inmediato de la experiencia del otro. Sólo entonces se puede conocer al otro, sólo entonces puedo pensar que siente algo, deducir que ha pensado tal cosa, introyectarle una vivencia, tener en definitiva una endopatía, una *Einfühlung*. Para iniciar el camino del conocimiento del otro, para iniciar la interpretación del otro, es necesario que previamente lo ponga como otro, del mismo modo que para iniciar la interpretación de un texto ante todo necesito reconocerlo como texto, es decir, como parte de un discurso que dice algo. La experiencia del texto en cuanto texto es previa a la interpretación del texto; igualmente la experiencia del otro es previa a cualquier *Einfühlung* en sentido estricto.

Ahora bien, la pregunta que es necesario abordar es por qué o cómo ese cuerpo expresa, manifiesta o implica algo que es esencialmente imperceptible para quien no sea su protago-

---

[7] «bastante mala».

nista; porque, en todo caso, respecto a lo estrictamente dado hay un salto, un excedente que tiene que venir de algún sitio. Esta presencia de un excedente, que siempre ocurre en la percepción, pues en toda percepción lo dado siempre es superado por lo implicado, asume en el caso que nos ocupa un cariz muy distinto; en el caso de la percepción ordinaria lo implicado no dado es mi propia vida pasada, es decir, el esquema de implicación que proviene de mi pasado; en la experiencia del otro, por el contrario, no se puede dar ese tipo de implicación porque yo nunca he podido vivir la vida del otro; en este caso lo implicado es precisamente otra vida. ¿Cómo se llega a ella?

En este momento es preciso ya comentar brevemente la autoexperiencia de mi propio cuerpo, pues es mi cuerpo el que, según Husserl, tiene que actuar de mediación. Varias veces, aunque sin detenernos, hemos utilizado dos palabras, que ahora es necesario precisar: *Körper,* que traduciré como cuerpo, y *Leib*, que traduciré como *soma,* basándome en el propio Husserl, que así lo entendía. El cuerpo es la realidad material corporal que se mueve y está localizada en el espacio y que puede ser percibida como cualquier otro cuerpo, estando, por lo tanto, inmerso en el sistema de causalidad que une todas las cosas del mundo. Pero en mi caso ese cuerpo es vivido desde dentro de sí mismo, tiene sobre sí una «perspectiva somatológica», es un *soma,* un *Leib*, es decir, está animado de campos sensitivos, de un conocimiento interno, siente, etc. Cualquier movimiento de mi cuerpo es corporal, o sea, se compone con otros movimientos, y a la vez somático. Pues bien, para mí, sólo yo tengo *experiencia somática.* Mas en la experiencia del otro yo percibo su cuerpo no sólo como cuerpo sino también como soma, aunque su carácter somático no lo puedo realizar. ¿Cómo paso del cuerpo del otro a su soma? Esa es la pregunta importante, puesto que ese soma no es dado realmente sino sólo implicado en ese cuerpo.

Husserl postula que para eso es preciso que se dé una «asociación *emparejante*», que se tenga o se haya tenido experiencia de algo análogo en situación análoga. Pues bien, la única experiencia que puedo tener de un soma es la mía; luego sólo

por el *emparejamiento* de mi soma con mi cuerpo puedo percibir el cuerpo del otro implicando su soma. Esta explicación suele ser rechazada precisamente porque la experiencia de mi cuerpo es una experiencia somática, radicalmente distinta de la de otros cuerpos, cuya experiencia, por definición, no es somática. Así se lo reprocha a Husserl Ortega y Gasset en su libro *El hombre y la gente* (tomo VII de las *Obras completas*, página 163). Sin embargo, para explicar este tema introducirá Husserl un punto sumamente importante, que tiene la virtud de mostrar cuál es el tono, en cuanto concepto, de la subjetividad trascendental. Ese punto, por otro lado, no aparece en la *V Meditación cartesiana,* aunque a él se remiten muchas páginas de los textos mencionados editados en 1973.

En efecto, la experiencia de mi cuerpo es radicalmente diferente de la de cualquier otro cuerpo, uno es soma y el otro sólo es cuerpo; más aún, un rasgo fundamental del soma es ser *punto cero del espacio,* a partir del cual se orientan todos los otros puntos del espacio. El espacio subjetivo es, por lo tanto, radicalmente in-homogéneo, pues está orientado en torno a mi soma, que es el punto cero que yo designo con la palabra «aquí» y frente al cual todos los demás puntos son «ahí» o «allí». Precisamente este carácter céntrico de mi soma corporal lo diferencia radicalmente de cualquier otro cuerpo que está necesariamente situado en un punto del espacio «allí». ¿Convierte esta diferencia fenomenológica en imposible todo emparejamiento de mí soma con el cuerpo del otro? La solución de Husserl es considerar el soma o el cuerpo somático como *cuerpo práxico,* porque esa es la condición de superación de la diferencia entre mi soma y el cuerpo del otro, al ser esa la condición de superación de la inhomogeneidad del espacio subjetivo. Porque el «aquí» del soma no está ligado a ningún lugar preciso del espacio homogéneo, ya que por su movimiento puede convertir cualquier «allí» en «aquí», que a su vez se convertirá en «allí», surgiendo de ese modo una homogeneidad del espacio a partir de la inhomogeneidad primaria, mediante la capacidad motora del propio soma que permanece idéntico en cualquier lugar. Pero esa superación de la inhomogeneidad del

espacio lleva a la vez a la aparición del propio soma como cuerpo en ese mismo espacio, siendo todo movimiento del soma movimiento corporal. Así mi soma corporal queda igualado con el otro no en el espacio inhomogéneo sino en el espacio homogéneo, en el cual tanto los otros como yo nos movemos de unos lugares a otros. De esa manera el movimiento natural de mi cuerpo está siempre acompañado de un movimiento subjetivo en el espacio inhomogéneo, y viceversa, el movimiento de mi soma en el espacio inhomogéneo tiene su correspondencia corporal en el espacio homogéneo. Eso significa que la *interioridad está directamente exteriorizada* y que toda *exterioridad tiene un interior.* Por eso mi soma es cuerpo y mi cuerpo soma: mi cuerpo es «el primer campo de expresión», lo que posibilita que yo comprenda el cuerpo del otro inmediatamente como expresión de su vida, expresión en la cual no se da primero la percepción de una materialidad que luego se interpreta, sino que se percibe inmediatamente minimizando incluso la materialidad corporal estricta, del mismo modo que minimizamos —Husserl dice: percibimos neutralmente— la materialidad de un cuadro o la materialidad de las letras y pasamos inmediatamente al sentido que se expresa en las letras o a las figuras pintadas o sugeridas en el cuadro. Se comprenderá desde esta perspectiva el importante papel que el cuerpo propio con su acción somática cumple en la fenomenología.

5. EL CARÁCTER SOCIAL DEL SER HUMANO

Pero aún nos queda comentar un último punto no menos importante que los anteriores, pues si hemos desvelado el sentido o los pasos fundamentales de la constitución del otro, aún nada hemos dicho del sentido de esa ampliación de la reducción que la constitución del otro supone. En efecto, al hablar de la constitución del otro no se debe pensar que esa constitución es un acto contingente que actúa cuando yo veo otro cuerpo. Ya hemos dicho que la constitución del otro no es

como la de una cosa. Cuando pongo el ejemplo del reloj o de la tijera y explico su constitución, en los dos sentidos de esta palabra en Husserl, y digo que el esquema de implicación de estos objetos que yo tengo es un hábito que tengo en mi vida habitual, parece indicarse que tengo tal esquema como podía no tenerlo. La constitución del otro es, por el contrario, completamente distinta, porque no afecta sólo a un tipo de objetos de mi experiencia que pueden aparecer o no, sin que mi experiencia se altere esencialmente. La constitución del otro afecta a mi *vida en conjunto.* Con la prueba de este punto está en conexión el sentido de la reducción intersubjetiva o aquella ampliación de la reducción, que sabemos está implícita en la cuestión de la constitución del otro.

La constitución del esquema de implicación de la experiencia del otro, que hemos tratado de exponer en las líneas anteriores, no es algo que se pueda situar, desde una perspectiva genética, en etapas tardías de mi vida, de modo que sería posible decir que yo existo antes que el otro: al revés, según Husserl, el *primer ser humano no soy yo,* sino *los otros,* pues sólo a través de los otros me conozco como ser humano, precisamente en la medida en que el otro es condición constitutiva de la objetividad, del mundo de todos. Eso significa que la constitución del esquema de implicación de la experiencia del otro debe concebirse como un proceso complicado de mutuos ajustes y referencias en el que quizá sea imposible indicar fases concretas y fijas. En todo caso es claro que se trata de un proceso que se inicia con los primeros pasos de la vida, hasta el punto de que el ser humano siempre adquiere conciencia en el seno de una comunidad, es decir, conociéndose en el seno del conocimiento de otros. Por eso dirá Husserl, y este es un punto enormemente interesante desde una perspectiva histórico-crítica, que el ser humano es un ser-con, un *Mit-sein*, categoría que después utilizará Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*, pero que ya había empleado Husserl, cuyos manuscritos precisamente de la intersubjetividad había leído Heidegger (cfr. *Hua* XIV, 308).

¿Qué significa esa categoría? Ni más ni menos, que el ser

humano *vive en un horizonte social,* en un horizonte de otros, del mismo modo que vive en un horizonte temporal o en un ámbito corporal somático con su horizonte mundano. Precisamente la doctrina husserliana de las *representificaciones,* que aquí no podemos exponer y en la que siempre se compara la experiencia del otro con el recuerdo, ratifica esta interpretación. Así como el presente de la conciencia es sólo el término (siempre modificándose, es decir, convirtiéndose en pasado) de un pasado, que suelo actualizar en los recuerdos (volverlo a traer del corazón, re-cordar, en alemán *erinnern,* sacarlo del interior) que no son, en consecuencia, sino una apertura de una parte de ese horizonte de pasado, también yo soy un elemento de una colectividad, que se concretiza o materializa no sólo en la presencia efectiva de otros seres humanos, sino en la cultura, en los textos, en la multiplicidad de significados objetivados que se pueden encontrar en el mundo que nos rodea y que nos remiten a los seres humanos que los construyeron. Por eso la subjetividad es, según Husserl, una subjetividad temporal y social, es decir, intersubjetiva y necesariamente situada en un soma, por lo tanto, somática, en la medida en que sólo por la mediación del soma-cuerpo es social.

Mas ¿qué tiene esto que ver con esa ampliación de la reducción de la que hemos hablado, en definitiva, con la reducción intersubjetiva, que he anunciado pero que todavía no ha sido expuesta? No nos vamos a detener apenas en este concepto, aunque enunciaremos rápidamente lo fundamental del mismo. Mucho no nos podemos detener porque depende de la teoría de las representificaciones y ese es un tema muy prolijo. En resumen consiste en lo siguiente: ya sabemos que por la primera *epojé* y reducción en el sentido de la *Grundproblemevorlesung,* llego a una vida subjetiva presente pero que se distiende en un pasado y en un futuro. Pues bien, una vez considerada esa subjetividad como trascendental, es decir, como constituyente, Husserl pide la realización de una *segunda reducción,* que debe actuar en el recuerdo —o en cualquier otra representificación— en la cual se deben repetir los pasos de la reducción ordinaria, reduciendo el mundo de la subjetividad pasada a las ex-

periencias reales o posibles de ese yo pasado. El mundo que yo recuerdo en el recuerdo es un fenómeno trascendental, es decir, correlato de las experiencias reales o posibles de la subjetividad pasada. Así ese ser humano pasado que está implicado en todo recuerdo no sólo era un ser humano que estaba en el mundo, sino que era mi subjetividad trascendental pasada. Este método de la *doble reducción,* puesto en marcha por primera vez en la *Grundproblemevorlesung* de 1910-1911, vuelve a ser utilizado con amplitud en la lección de *Filosofía primera* de 1923-1924; con este método Husserl consigue una extensión de la subjetividad trascendental, al poder decir que el yo pasado que se veía a sí mismo como ser humano era un sujeto trascendental, es decir, constituyente, si bien vivía su trascendentalidad de modo anónimo. En la reducción practicada en el recuerdo, es puesta la subjetividad pasada como trascendental.

Lo mismo postula Husserl en el caso de la experiencia de los otros. Los pasos son los mismos que en la representificación anterior. La primera reducción nos libera un campo de experiencia subjetiva en la cual encontramos una subjetividad, la mía, inmersa no sólo en un horizonte temporal sino también en un horizonte social. Los otros, que son materializaciones concretas de ese horizonte social, se me dan en esa experiencia que hemos expuesto en el epígrafe anterior. Pues bien, una vez puesto el otro como otro, su sentido no es sólo el de ser un ser humano sino el de ser también una subjetividad trascendental igual que yo e igual que mi yo pasado, pues todo el sentido de ese otro, puesto o conocido a partir de su cuerpo, es el de ser idéntico en estructuras a mí mismo, el tener el mismo acceso al mundo que yo, el ser otra intencionalidad como yo mismo, el ser en definitiva otra subjetividad trascendental como yo mismo. Así pues, para Husserl está claro que «en cuanto el otro se presenta como persona empírica [es decir, como un ser humano] se presenta también la subjetividad trascendental, en la cual se constituye esta persona» (véase *Hua* VIII, 493). Precisamente por eso nos ha dicho Husserl, en el texto antes citado, que mientras no se haya practicado esta reducción aún no se ha superado la tensión entre el mundo y la

representación, es decir, aún no se ha practicado la reducción trascendental; pues, si yo pongo al otro como ser humano, tengo que pensar que tiene en sí una vida subjetiva en la que está constituida la representación del mundo, una representación del mundo distinta a la mía, por lo que reaparece la tensión entre la representación y el mundo. Ahora bien, si por la reducción me pongo a mí mismo como constituyente, ¿cómo no poner también al otro, que he puesto a través de la mediación de mi soma corporal como verdaderamente existente, como un otro trascendental? Por eso, concluirá Husserl que no son las experiencias concretas del otro lo que es llevado a reducción intersubjetiva, sino el horizonte social en el que siempre estamos, aunque para avanzar haya que estudiar siempre vivencias concretas, del mismo modo que para pensar mi subjetividad trascendental como perdurando en el tiempo, es decir, con su pasado, no he de practicar esa segunda reducción en un recuerdo, sino en el horizonte temporal mismo. Por todo ello dirá Husserl en el Epílogo a las *Ideas*, escrito ya en 1930, que la reducción trascendental sólo «cobra su pleno sentido cuando el descubrimiento fenomenológico del ego trascendental ha ido tan lejos que la experiencia de otros sujetos encerrada en él haya conseguido su reducción trascendental» (*Hua* V, pág. 153). Mas esa reducción, ha dicho un poco antes (en la nota 2 de la pág. 150; en la trad. de *Ideas,* pág. 383), es «reducción de la coexistencia humana dentro del mundo a la intersubjetividad trascendental». Lo que hay que reducir es, pues, el horizonte social en el que vivimos.

Con esto, que no son más que indicaciones de una problemática aún sin cerrar en la crítica e interpretación de Husserl, creo que he cumplido ampliamente los objetivos de este capítulo, que, si se lee detenidamente, da sentido a la mayor parte de los conceptos del capítulo anterior, a la vez que ilustrará, al hacerse cargo de toda la complejidad del tema, las enormes dificultades que Husserl tuvo al partir del modelo de la *epojé* y del proyecto crítico en ella fundamentado; ya que sólo la *epojé* introduce un solipsismo que siempre persiguió a Husserl como un verdadero fantasma, que siempre renacía detrás de cual-

quier insospechado recodo. Por otro lado no es menos cierto que sólo la cuestión de la intersubjetividad da verdadera profundidad a los conceptos fundamentales de la fenomenología. Por eso espero, en todo caso, que lo explicado haya servido para comprender la importancia de este tema.

Por otro lado, no haría falta aludir a la dimensión intersubjetiva de la constitución; pues si la subjetividad madura en un nicho social, a partir del cual va constituyendo su propia habitualidad y su propio horizonte social, hay que tener en cuenta que la sociedad está organizada y tiene un mundo dado en una cultura. El mundo es el correlato de esa sociedad. Los esquemas de implicación le vienen al yo normalmente de su grupo social, por lo tanto de su cultura, pues, en definitiva, no son sino esquemas sociales de *construcción social de la realidad,* aunque también el yo tiene que constituir en sí mismo esos esquemas que le vienen dados por su cultura. Una vez tratado el tema de la intersubjetividad, a ella hay que referir la constitución, que, por lo tanto, tendrá su fase individual, en el sentido de que hay un proceso de adquisición e integración de esos esquemas en el sistema de hábitos del yo; y una fase social, que indicará el nacimiento o fundación originaria de una objetividad en la historia.

IV

La salida de la crisis, el testamento político de Husserl y la necesidad de Europa

1. El problema de la interpretación del último Husserl y su tema medular

Hemos mencionado varias veces la relación de la fenomenología con el contexto sociopolítico, indicando, además, que el punto que sirve de articulación de su filosofía con ese contexto debería servir, a su vez, de hilo conductor para comprender los conceptos husserlianos y su desarrollo interno. Pues bien, posiblemente sea la comprensión del lugar que ocupan los temas del llamado «último Husserl» o «segundo Husserl», la más necesitada de una perspectiva más sociológica, es decir, más relacionada con el contexto sociopolítico. En efecto, entre los intérpretes es muy frecuente hablar sobre el Husserl tardío, el último Husserl, el Husserl, en definitiva, de su obra última, el Husserl de *La crisis*, como si el Husserl de esta obra fuera en sí mismo un «hecho» con un sentido pleno y diferenciable en el conjunto de la obra de Husserl, un Husserl, pues, radicalmente distinto del Husserl de las *Ideas* de 1913, o del de la *Filosofía primera* de 1923-1924 o incluso del de las *Meditaciones cartesianas*, escritas en 1929. Ese último Husserl, se suele decir, se diferencia de los otros porque está más atento a los

problemas de la historia y de la vida, hasta el punto de que sólo en esa obra entra en juego el importante concepto de *Lebenswelt,* que es uno de los temas que más fortuna ha encontrado en la filosofía y, sobre todo, más aplicación en la filosofía de las ciencias humanas.

En este último capítulo vamos a tratar de desbloquear esa visión, que no sabe ver la conexión de ese Husserl último con el anterior y mucho menos captar la intención profunda de la fenomenología. Pues aun concediendo la trascendencia de la última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, para comprenderla es necesario conectarla con un marco más amplio. En efecto, creen algunos que tal obra, escrita a partir de 1935, sería una reacción a la creciente ola de barbarie que se abatía sobre Alemania y que el propio Husserl empezaba a notar precisamente por entonces. Otros piensan que podría ser una reacción a la obra misma de Heidegger, que habría obligado a Husserl a descender a un terreno más inmediato a las preocupaciones ordinarias de los seres humanos.

Pues bien, yo creo que el desbloqueo de la interpretación debe empezar por cuestionar esa presunta independencia de *La crisis*, de esa obra última de Husserl, para tomar como campo de análisis un período más largo, en el cual esa obra no sería sino el punto al que llega a partir de unas preguntas que no surgen en Husserl con motivo de la lectura de Heidegger, ni de la experiencia de los nazis; lo contrario implicaría, en mi opinión, un sociologismo muy mecánico, en absoluto acorde con la personalidad de casi ningún filósofo y mucho menos con la de Husserl. Si, pues, defendemos que el Husserl de *La crisis* no tiene sentido por sí mismo, aislado de un período más amplio, ¿qué período es ese?

A mi entender el Husserl que tiene sentido por sí mismo, que aporta alguna novedad sustancial, una problemática radicalmente nueva respecto a períodos anteriores, es el Husserl de *después de la Gran Guerra del 1914,* que coincide con el período que Husserl pasó en Friburgo de Brisgovia, tanto en activo como, después, jubilado, Mas ¿qué tema o temas radicalmente nuevos afloran en esta época? Quizá profundamente nuevos

sólo uno, pero tan importante que todos los demás se van a constelar a su entorno, siendo el que llevará, quizá por su propia lógica, al desarrollo de las posiciones de la última obra de Husserl, *La crisis*. Ahora bien, a mi entender ha solido pasar desapercibida la razón de ese tema nuevo, lo cual ha impedido comprender la conexión profunda de este Husserl con el anterior y, en última instancia, con el primero. Quizá sólo Landgrebe, quien colaboró con Husserl precisamente durante los años en que este enseñaba en Friburgo, haya sido de los pocos que alude a este aspecto, precisamente por haberse dedicado al estudio del tema de la historia en Husserl[1].

Ahora bien, ¿cuál es el tema profundamente nuevo que caracteriza la reflexión filosófica de Husserl de después de la Guerra de 1914? Y ¿por qué este tema tiene tanta importancia como para definir un período en la vida de Husserl? Porque es notorio que cualquier trabajo intelectual de un pensador suele incorporar temas nuevos o dominios que antes no había roturado, sin embargo, no suelen suponer una reorganización de la problemática, sino que en ellos se suele tratar más bien de aplicaciones de una estructura conceptual previa a campos nuevos. Hay también temas nuevos que pueden alterar profundamente el conjunto del campo temático, no porque cambie la definición de los conceptos, sino porque modifica el peso o el lugar que esos conceptos tienen. Pues bien, tal me parece que es el tema nuevo que aparece en el punto de mira de Husserl a principios de los años 1920 y que no abandonará hasta el final de su vida: este tema nuevo es la preocupación por el *comienzo de la fenomenología*. En torno a este tema, que aparece en el horizonte de Husserl hacia 1920, se constelan, a mi entender, todas las cuestiones fundamentales del Husserl de 60 años en adelante. Pero ese tema no sólo determina el resto de los puntos de esa época, sino que en él toma nuevo cuerpo, desplegándose con más precisión, la intención profunda de la feno-

---

[1] Cfr. Landgrebe L., *Faktizität und Individuation*, F. Meiner Verlag, Hamburgo, 1982, pág. 56

menología, que a partir de esa problemática llega a su plena concreción y termina expresándose con toda claridad en la última obra de Husserl, *La crisis.*

En efecto, ese tema es resultado del brutal dramatismo con que la crisis de la modernidad golpeó a Europa. La guerra de 1914, junto con todos los acontecimientos en torno a ella, hicieron ver a Husserl que la naturalización y cosificación de la conciencia, de las ideas y de la razón que él denunciara ya en 1910, por supuesto, años antes de que Lukács reivindicara la importancia de la cosificación de lo humano que denunció Marx, no sólo llevaba a contradicciones de carácter epistemológico, sino que en realidad eran síntoma de una enfermedad mucho más seria y profunda, pues en definitiva mostraba la *bancarrota de Europa,* como dirá en un manuscrito[2], en definitiva, el derrumbamiento de la cultura europea. La crisis de la cultura europea no era cuestión de eruditos e intelectuales, sino que había llevado a un terrible drama. En ese contexto aparece en primer término la *pregunta por Europa:* ¿qué es Europa? Y en la medida en que Europa no es un marco geográfico sino un espacio humano, un modo de vida, una posibilidad humana, ¿qué es el ser humano europeo?, ¿es un ser humano entre los demás? Es decir, ¿es el proyecto de humanidad diseñado en Grecia y del que Europa se siente heredera, uno más entre los diversos proyectos de las otras colectividades humanas, de las otras humanidades hasta el punto de ser indiferente para la humanidad como conjunto específico que se derrumbe el proyecto de Europa?

Obviamente, en primer lugar habrá que clarificar cuál es ese proyecto; sólo entonces se tendrá una guía para comprender la crisis europea y las consecuencias del derrumbamiento de ese proyecto. Pues bien, a mi entender, y teniendo en cuenta el momento en que Husserl, define el *proyecto europeo,* ese es ni más ni menos el tema que subyace al Husserl de Fri-

---

[2] Citado por P. Janssen, en *Geschichte und Lebenswelt,* M. Nijhoff, La Haya, 1970, pág. 74.

burgo y en ese contexto se asientan perfectamente, como iremos viendo, los temas que con más frecuencia aparecen en el quehacer de Husserl durante todos estos años, a saber, el tema de la historia, la preocupación husserliana por la historia y la nueva preocupación por el comienzo de la fenomenología, que según hemos dicho, es el tema realmente nuevo y que más resalta, porque parece ser el tema que acapara el interés de Husserl durante la década de 1920. Precisamente la insistencia de Husserl en ese tema haya quizá despistado a los lectores de Husserl, al dar la impresión de que la preocupación fundamental de Husserl sería precisamente esa. A mi entender, ese es el tema realmente nuevo, pero no es sino un instrumento del tema básico que es el del *proyecto de Europa.*

Nuestras afirmaciones nos obligan, primero, a definir ese *proyecto de Europa,* tal como aparece al principio de esta época dando sentido a la reflexión husserliana; en segundo lugar, deberemos conectar ese tema con el del *comienzo de la fenomenología,* el tema conocido entre los intérpretes como el tema de los *caminos de la reducción;* en tercer lugar, deberemos estudiar la conexión entre la cuestión de los caminos de la reducción o del comienzo de la fenomenología con la decisiva pregunta por la historicidad de la fenomenología, que implica o se realiza en dos vertientes: por una parte, al ver la fenomenología como el *telos* y cumplimiento de la intención filosófica; y, por otra, al asignarle la función de pautar la salida de la crisis provocada precisamente por la desviación y avatares de esa misma intención filosófica, es decir, por el rumbo tomado por la filosofía en la modernidad. Todo esto nos llevará en último lugar a la exposición de lo que yo diría que es el testamento político de Husserl, en el que se resume la necesidad de Europa, la teleología de la historia y la función de la filosofía, de la mano del convencimiento y la fe en una definición del ser humano como ser anclado en la racionalidad, si bien una racionalidad que debe superar la «razón moderna».

2. EUROPA COMO CULTURA FILOSÓFICA

Vamos, pues, a empezar nuestra exposición con el estudio del significado de Europa desde lo que Husserl llama una *cultura filosófica.* No deja de llamar la atención el hecho de que el primer apunte de la problemática que acabamos de anunciar lo publique Husserl en el *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*[3] de 1923. Este escrito es, por otro lado, el primero que publicó Husserl después de *Ideas,* de 1913, y de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* con un nuevo prólogo. El escrito aludido permaneció obviamente desconocido, incluso para muchos intérpretes posteriores; resulta, sin embargo, clave para entender la problemática husserliana de después de la Guerra de 1914.

¿Qué es una cultura filosófica? Una cultura filosófica no es sino la cultura determinada por la idea filosófica; mas esta idea filosófica consiste en lo siguiente: «El carácter fundamental de la ciencia griega que parte de Tales es la filosofía: desarrollo sistemático de un interés teórico liberado de todas las demás distracciones, el interés por la verdad sólo por la misma verdad» *(Hua* VII, pág. 203).

Ahora bien, esta filosofía ya no es un producto cultural entre los demás que componen una cultura, sino que «prepara para el desarrollo de la totalidad de la cultura un giro que ella le opone como conjunto de una clasificación superior».

Con el nacimiento de la filosofía parece existir una especie de emergencia de una nueva situación que afecta a todos los ámbitos de la situación anterior, hasta el punto de que todos los temas de la cultura terminan sometiéndose al interés filosófico. Entre esos temas, obviamente y con preferencia, está el de la propia realidad humana, la pregunta por la autenticidad y legitimidad de sus fines y medios para obtenerlos, el sentido,

---

[3] *Revista japonesa-alemana para la ciencia y la técnica.*

por lo tanto, de su vida. La filosofía afecta, pues, tanto a lo teórico como a lo práctico.

Ahora bien, ¿qué significa esa filosofía, esa nueva cultura filosófica, que termina abarcándolo todo? Husserl es muy claro y, en línea con todo lo que llevamos dicho, asegura que en filosofía se busca una totalidad de «ideas normativas absolutas, que deben determinar, principalmente desde su validez incondicional e inatacable, la acción humana en todas las esferas»; es decir, debemos buscar una fundamentación de nuestras acciones en ideas que no dependan de nada más que de sí mismas, que lleven la razón en sí mismas. Eso es lo que significa la palabra «absoluto». Tales ideas quizá han estado actuando ya antes de su intuición pura y de su configuración teórica, pero sólo producirán una «humanidad auténtica», si son elaboradas conscientemente de forma que manifiesten su plena legitimidad; pues, según Husserl, eso es: «Una humanidad madura que en cuanto tal tiende a vivir siempre en vigilante autorresponsabilidad; que en todo momento está dispuesta a seguir la "razón", a regirse a sí misma sólo por normas pensadas e intuidas por ella misma» *(Hua* VII, pág. 204).

La filosofía es, obviamente, la encargada de llevar esa humanidad, que de un modo inconsciente tendía hacia esa situación, a plena conciencia. Porque «un desarrollo de la humanidad verdaderamente humano va no es posible en el modo de un crecimiento meramente orgánico, pasivo y ciego; sólo es posible, por el contrario, desde una libertad autónoma, y en primera línea desde una *ciencia* verdaderamente autónoma» (ob. cit., pág. 205).

Pues bien, la filosofía tiene el extraordinario cometido de mostrar «desde una racionalidad que se ha de imponer de un modo por sí mismo obligatorio, que la cultura histórica que ha nacido de un modo natural sólo puede tener la forma de desarrollo de una cultura verdaderamente humana en la forma de una cultura moldeada y fundada científicamente, y —hablando de un modo ideal— en la forma de una cultura filosófica que se comprende a sí misma definitivamente desde una racionalidad última y, por tanto, que se legítima y configura prácticamente desde principios absolutos evidentes» (ob. cit., pág. 205).

No es otro el intento de la filosofía, esa filosofía que aparece por primera vez en Grecia y cuya historia habría que escribir desde la alta función que le corresponde en la humanidad. Ahora bien, Europa se siente heredera de la cultura filosófica; Europa es o pretende configurarse según esa cultura filosófica: «En este sentido el carácter fundamental de la cultura europea muy bien puede ser designado como un racionalismo y su historia puede ser considerada desde la perspectiva de la lucha por el logro y configuración del sentido que le es inherente, de la lucha por su racionalidad. Pues toda lucha por una autonomía de la razón, por la liberación del ser humano de las ataduras de la tradición, por una religión "natural", por un derecho natural, etc., son en última instancia, luchas o llevan a luchas por la función normativa universal de las ciencias que deben ser continuamente fundamentadas, y que abarcan finalmente el universo teórico. Todas las preguntas prácticas ocultan en sí preguntas por el conocimiento [de los fines y su legitimidad] que a su vez pueden ser convertidas en cuestiones científicas. La pregunta incluso por la autonomía de la razón como principio cultural supremo debe ser planteada como una pregunta científica y decidida con un carácter científico definitivo» (ob. cit., pág. 207).

Esta es la postura husserliana en 1922. Husserl está firmemente convencido de que Europa es un proyecto de racionalidad universal, una racionalidad que Husserl no niega a los otros pueblos; sólo que en Europa los hombres han tomado conciencia refleja de su capacidad racional. Europa es un proyecto de configurarse desde la razón, desde una razón autónoma, es decir, desde una razón que aparece en el ejercicio racional libre de la colectividad.

No creo que todos estos principios sean especialmente nuevos en Husserl. No sería difícil sacarlos del artículo de *Logos* de 1910-1911, *La filosofía como ciencia estricta*. Pero a partir de ahora Husserl descenderá al estudio concreto de los avatares de la racionalidad en Europa. En todo caso, en el trabajo de 1922 aparecen ya algunas ideas decisivas de la filosofía de la historia husserliana, que explícitamente también saldrán en el último

texto sobre *La crisis*. Resumamos estas ideas básicas. La filosofía representa *una nueva etapa* en la historia de la humanidad; se trata además de una etapa necesaria para proseguir un desarrollo humano; esta nueva etapa, que podemos llamar, de la *racionalidad refleja,* de la racionalidad autoconsciente de sí misma, supone que en etapas anteriores se ejercía una *racionalidad implícita,* la que explicaría ese progreso tecnológico y. cognoscitivo que siempre ha caracterizado a la humanidad desde los albores de su nacimiento. Pero frente a esas etapas, la de la racionalidad refleja, la de la cultura filosófica, que es la seña de identidad de Europa, supone una nueva etapa que debe llevar al desarrollo de la verdadera humanidad. En la medida en que los servidores de la filosofía, los filósofos, están al servicio del cumplimiento de los fines de la filosofía, están al servicio de esa función, por lo que son servidores o trabajadores para esa nueva humanidad, son como *funcionarios de la humanidad,* idea esta que será explícitamente formulada en *La crisis*.

3. El proyecto de Europa y el comienzo de la filosofía

Ahora bien, este tema, que en definitiva no es sino una profundización en toda la problemática del psicologismo, pronto asumirá en Husserl una forma bajo la cual aparecerá durante toda la década de los años 1920, la de la pregunta por el *comienzo de la fenomenología,* o la cuestión de los *caminos de la reducción,* cuestión que, aunque no es fácil de resumir, vamos a intentar exponer y aclarar en este momento. No deja, en todo caso, de ser curioso este giro de la problemática, que suele resultar ordinariamente incomprensible a la inmensa mayoría de los intérpretes, precisamente al no captar tras ese problema la intención profunda de la fenomenología.

El problema del comienzo de la fenomenología, que es lo mismo que preguntar cómo, por qué y para qué empieza la fenomenología (o la práctica de la reducción) era un problema latente en Husserl desde los años de Gotinga, exactamente

desde que descubrió la reducción. Pues la reducción es un concepto —o una práctica— en la que, según sabemos, coincidían dos proyectos cuya divergencia apareció en la *Grundproblemevorlesung* de 1910-1911. Pues bien, la Guerra de 1914 no podrá menos que agudizar el conflicto entre los dos proyectos, haciendo aparecer en un primer plano la bivalencia del concepto de reducción y en consecuencia la ambivalencia de la propia fenomenología. Hemos hablado, en efecto, de lo que supuso la *Grundproblemevorlesung*, en la que se exige aplazar ese proyecto crítico en aras de una necesidad de describir la vida subjetiva, en aras, por lo tanto, de un proyecto descriptivo. Pues bien, esta doble vertiente de la fenomenología es la que se agudizará con la guerra de 1914 y lo que está detrás de la pregunta por los caminos de la reducción o del comienzo de la fenomenología.

En efecto, sabemos ya que la reducción se inicia como práctica al servicio de un proyecto crítico de recuperación del sujeto racional y, por lo tanto, de superación del psicologismo, que, al suponer la cosificación de la razón —su conversión en un hecho— implicaba la pérdida del sujeto racional. Ahora bien, la puesta en marcha de ese proyecto se hace de un modo cartesiano, es decir, Husserl trata de encontrar un sujeto que sirva de *apoyo apodíctico* para asegurar el valor de la ciencia y, a través de la actitud científica, para iniciar también una «crítica de la razón práctica», una crítica de la legitimidad de los valores. ¿Cuál era entonces el motivo de esa decisión? En principio parece que exclusivamente el deseo de fundar la ciencia, de asegurar el *sujeto racional* que hace la ciencia.

En la *Grundproblemevorlesung*, sin embargo, descubrió que la reducción puesta en marcha, lo que en realidad hacía era poner al descubierto la vida intencional subjetiva, que subyace a cualquier mundo. La reducción descubre que el mundo es resultado de la acción social, de los intereses colectivos, de la cultura, en definitiva, de un pueblo, pues eso es lo que significa decir que el mundo es el resultado de la actividad constituyente de la intersubjetividad trascendental. Más aún, en la *Grundproblemevorlesung* se descubre que la primera tarea de la

fenomenología es describir esa vida subjetiva, que es la verdadera realidad. Ahora bien, el descubrimiento de ese nuevo nivel de la realidad se hace mediante el método cartesiano de buscar un fundamento apodíctico, pero en lugar de encontrarnos con ese fundamento, nos encontramos con una vida. Una vez descubierta esta vida, ¿qué ocurre con el fundamento apodíctico que inició el movimiento, ¿por qué es necesario tal fundamento?, ¿cómo decide el filósofo iniciar esa vía? Pregunta esta tanto más apremiante cuanto que la mayoría de los filósofos no inician la filosofía ni mediante una reducción como comienzo de una filosofía apodíctica, ni mediante una reducción como descubrimiento de una vida trascendental, es decir, de la vida constitutiva. En 1913 decía en *Ideas* que la decisión de practicar la *epojé,* primera etapa de la práctica reductiva, era el resultado de un acto libre enteramente dependiente de la voluntad. Ahora bien, esa respuesta, que podía servir desde una perspectiva epistemológica, es decir, para fundar la ciencia, resulta banal, primero, para fundamentar la necesidad de la crítica de la razón práctica, pero, sobre todo, resulta banal una vez demostrada la fragilidad de la cultura europea, la fragilidad de la racionalidad europea, la fragilidad, en definitiva, del proyecto que identifica a Europa. Pues ¿para qué es necesario fundar la ciencia?

Todas estas consideraciones llevan a Husserl a iniciar un nuevo planteamiento: primero, es preciso mostrar que la fenomenología, como recuperación de un sujeto racional, no es sino una aplicación de la idea misma alumbradora de Europa, de la idea de una cultura filosófica. En segundo lugar, es necesario mostrar que la fenomenología es el *telos,* el fin, es decir, el movimiento latente al que tiende la fundación misma de la cultura filosófica, es decir, que la idea de una cultura filosófica como racionalidad refleja se cumple realmente en la fenomenología. El comienzo de la fenomenología no es entonces una pura contingencia, un acontecimiento casual, sino que está preparado por el proceso mismo histórico, por la historia europea, que sólo en la fenomenología encontrará su cumplimiento y garantía. Por eso la cuestión del comienzo de la fe-

nomenología *al margen de la historia*, en el «camino cartesiano», tenía que fracasar y terminar siendo irrelevante para Husserl. Por eso mismo será Husserl incapaz de dar una razón en la «actitud natural» u ordinaria que justifique o motive la reducción, decir, el comienzo de la fenomenología no está en la actitud natural vista en sí misma, sino en la cultura filosófica que define el proyecto de Europa y que una vez emergió en Grecia inaugurando una etapa nueva de la humanidad. La necesidad de asegurar la ciencia no es sino consecuencia o síntoma de lo mismo: se trata de asegurar, es decir, de asumir consciente y reflejamente, el valor de la ciencia porque se trata en él del valor de la humanidad, del proyecto europeo, preservando ese proyecto de los retrocesos de los que una falsa epistemología sólo es síntoma. La guerra se encargó de convertir en realidad todos esos retrocesos que latían en la errónea epistemología del psicologismo. La guerra mostró la bancarrota de Europa.

Husserl persiguió, sin embargo, durante años el empeño de buscar un acceso correcto a la fenomenología, de mostrar un «camino para la reducción», una vez fracasado el cartesiano; así inició el de la psicología, el del problema del mundo, el de la lógica. ¿Cuál es la razón de este empeño de Husserl?, ¿qué aportan los diversos caminos al planteamiento husserliano?

La razón debe estar clara a quien esté familiarizado con la filosofía: Husserl tiene también conciencia de ello: la filosofía supone un verdadero comienzo en la historia, una nueva etapa; el filósofo es miembro de esa tradición nacida en Grecia, pero es miembro de un modo tal que pretende, en virtud del rechazo de la tradición prefilosófica que supone la filosofía, aceptar la tradición filosófica. Todo filósofo tiene que decidirse «por lo menos una vez en la vida» a empezar de la nada, a empezar más allá de la tradición. Porque, como decía Ortega y Gasset, la filosofía es «la tradición de la in-tradición» (*Obras completas*, VI, pág. 404). Si la filosofía es un proyecto de vida por la razón libre, por una razón que saca sus normas de sí misma, al margen de cualquier imposición por parte de otras personas o instancias, al margen, por lo tanto, de cualquier au-

toridad que no muestre una legitimidad racional, al margen también de cualquier tradición, la filosofía es una posibilidad inherente a cualquier individuo racional. Sin embargo, necesita haber sido creada una vez en la historia, haber sido institucionalizada por primera vez, necesita un cuerpo, una tradición. El filósofo que comienza, es decir, que quiere adherirse a esa tradición, debe asumir por su cuenta, fundar en sí y por sí mismo lo que en su día fundó la historia. No basta con aprender lo que la historia hizo, no basta con aprender la historia de la filosofía: es necesario volver a realizar el acto de fundación de la filosofía. Por eso necesita y se esfuerza Husserl por comenzar, por partir de la situación o actitud natural en la cual la filosofía aún no se ha convertido en tarea vital, en vocación, para encontrar en ella motivos que impulsen a rehacer el movimiento histórico que llevó a la emergencia de la nueva etapa de la racionalidad refleja, la etapa de la filosofía. El filósofo tiene que convertir su profesión, su *Beruf,* en su vocación, en su *Berufung*, en su llamada.

Ahora bien, un repaso a los motivos que impulsan a Husserl a practicar la reducción, es decir, a iniciar la filosofía, nos indica que siempre se trata de motivos sembrados por la historia, que están ahí puestos por el proceso histórico. Hemos visto que el motivo cartesiano, tal como aparece en *La idea de la fenomenología*, no es sino el enigma de la razón, el enigma de la trascendencia que se da en el conocimiento, pero que, como indica el ejemplo mismo de Husserl, no es otro que el proveniente de la naturalización de la razón. El camino de la psicología no es sino la otra cara del mismo problema, pues es un camino que inicia Husserl en un intento de llevar adelante una crítica radical de la psicología científica, cuya crisis proviene precisamente de la cosificación de la conciencia, es decir, de aceptar el modelo de ciencia que se pone en marcha en la modernidad y que lleva a ver la subjetividad y la razón como un hecho más del mundo. Precisamente el análisis de los *avatares de la razón en la modernidad* será el último gran tema de Husserl en el conjunto de preocupaciones que le ocuparon después de la guerra de 1914.

La importancia que este último tema adquiere de un modo progresivo es plenamente coherente, no tanto por efecto, como se suele decir, de una lectura de Heidegger por parte de Husserl, como por el desarrollo interno de la problemática del comienzo de la fenomenología. En efecto, la concepción teleológica de la fenomenología, que no es, por otro lado, sino aplicación de aquella idea de intencionalidad que hemos destacado ya al comienzo, exige seguir el despliegue histórico de la idea fundacional tanto en sus avances como en sus retrocesos, retrocesos, bien entendido, que son necesarios para motivar nuevos avances.

Si la motivación de la fenomenología es histórica, es necesario estudiar esa historia que produce los motivos para el comienzo de la nueva filosofía. La emergencia de la nueva etapa, la emergencia de la cultura filosófica, ya había sido tratada por Husserl en varias ocasiones; aún no había estudiado a fondo la segunda gran etapa de la teleología de la fenomenología, de la teleología de la historia hacia la fenomenología, la modernidad, que se inicia en Galileo y Descartes. El interés y necesidad de estudiar detenidamente esta segunda etapa, que abarca la fundación de la modernidad y su despliegue en el empirismo y el idealismo (fundamentalmente el kantiano) es doble; pues, por una parte, en ese estudio se descubre la raíz del núcleo esencial que configura la cultura moderna, frente a la cual reaccionó Husserl, a saber, el objetivismo, que no es sino la otra vertiente de aquel psicologismo, por el que empezara Husserl en su temprana etapa de Halle; en ese análisis se descubre, en primer término, la génesis del objetivismo, naturalismo y psicologismo.

Pero Husserl dará un paso más al mostrar la unidad del cuadro cultural de la modernidad, al descubrir que el error del objetivismo empieza allí donde la *razón moderna olvida el mundo ordinario de los humanos,* en el que nacen o están enraizados los intereses concretos de los seres humanos, lo que Husserl llama el *Lebenswelt* o mundo de la vida, sólo en el cual y respecto al cual tiene la ciencia sentido, pues sólo esa vida mundana es la fuente del sentido de los conceptos científicos;

los cuales, si no pueden referirse a ese mundo, quedan desprovistos de todo sentido. Este *Lebenswelt* no es un tema tardío en Husserl, pues siempre lo ha tenido presente, ya desde los años de Gotinga, donde se refería a él con la denominación de *Erfahrungswelt* o mundo de la experiencia, que es un mundo anterior a los cambios que la visión científica ha podido introducir en él. Ni siquiera es tema nuevo de *La crisis*, la última obra, la insistencia en la referencia de la ciencia a ese mundo, pues esa cuestión está ya presente en las *Ideas* de 1913 y además subyace a las páginas que Husserl ha dedicado a la noción de fenómeno, muchos años antes de los años de *La crisis*; incluso es un tema fundamental de *Ideas II*, que Husserl no quiso publicar en vida, pero que terminó de escribir por los años 1915.

¿Qué es, pues, lo nuevo? a mi entender, la reconsideración del papel teleológico que todo eso cumple, es decir, su interpretación *en relación* con la *idea fundacional* de la filosofía, su interpretación como un despliegue de la noción de racionalidad, de vida desde una razón libre; un despliegue que no es, sin embargo, neutro, sino que introduce en la cultura europea una dirección que llevaba necesariamente a la pérdida del sujeto racional, es decir, a la naturalización de la razón, a la conversión de la subjetividad en un hecho y, por lo tanto, al psicologismo. Por eso el análisis de la última obra de Husserl es capaz de aunar los diversos motivos que Husserl había estado buscando en la década de 1920: el cartesiano, pues el problema del conocimiento y las contradicciones en las que éste se desenvolvía eran, en definitiva, una consecuencia heredada de la historia moderna, cuya visión de la realidad tenía que desembocar en el psicologismo; el de la psicología, pues la crítica de la psicología científica no es sino la otra vertiente de la crítica del naturalismo y del objetivismo, aplicado en este caso al intento de estudiar al ser humano con los mismos métodos que los empleados en la ciencia de la naturaleza. Por su parte, tanto la reconducción de la ciencia a su origen en el mundo de la vida o *Lebenswelt,* como la crítica de la psicología científica exigen la constitución de la ciencia del *Lebenswelt*, la ciencia

del mundo de la vida, y de una psicología fenomenológica, plataformas desde las que no resulta difícil acceder a la fenomenología trascendental. Todo lo cual constituye el núcleo de los caminos del mundo y de la psicología a la fenomenología trascendental, cuestión que ocupa una considerable parte de la obra última de Husserl.

4. EL TESTAMENTO POLÍTICO DE HUSSERL

Con esto se cierra con perfecta coherencia el ciclo iniciado en Halle, donde Husserl había partido de un hecho histórico, el psicologismo, aunque sin tener plena conciencia de todas las implicaciones que tal hecho presentaba. La fenomenología por sí misma, en la obra de Husserl, es teleológica; es decir, el Husserl de después de la guerra es un desarrollo coherente que da cumplimiento a las líneas significativas que encontraban su punto de arranque en los primeros pasos filosóficos del Husserl joven de algo más de treinta años. Obviamente, la guerra de 1914, que coincidió con final de la etapa de Gotinga y el comienzo de la etapa de Friburgo, supondría el nicho de maduración de la intención profunda que movía a Husserl y que nunca debe olvidarse.

Desde esta perspectiva se entiende perfectamente el sentido de los primeros párrafos de la última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, escrita cuando Husserl tenía ya 76 años, por lo que es seguro que suponía que esa sería su última gran oportunidad. Personalmente veo en estos párrafos el testamento político de Husserl, un testamento, sin embargo, que expresa ideas básicas que movieron su hacer filosófico prácticamente desde sus comienzos[4].

---

[4] En febrero o marzo de 1936, en carta a Felix Kaufmann, se refiere Husserl a *La crisis,* que entonces estaba ultimando, como «su testamento filosófico». Véase *Hua* XXIX, Introducción del editor, pág. XXIX y sig. Sobre toda esta época puede verse, del autor, el último capítulo de su libro *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia,* Madrid,

Por otro lado, es preciso tener en cuenta que Husserl escribía en una situación profundamente preocupante; pues ya en julio de 1932 la primera victoria seria del partido nazi, que obtuvo cerca de 14 millones de votos y 230 diputados de los 608 del *Reichstag*, desató la violencia de las SA (*Sturm Abteilung*, sección de asalto del partido nazi), y permitió a Hitler ser nombrado canciller en enero de 1933, con lo que se empezó a aplicar la ideología nazi; en febrero del mismo año se produjo el incendio del Parlamento e inmediatamente, en marzo, se convocaron nuevas elecciones, con la victoria aún mayor de los nazis, que lograron más de 17 millones de votos; con ello, Hitler procedió aquel mismo mes a disolver el Parlamento e inició el período totalitario del Tercer *Reich*, que desde el principio se propuso resolver lo que los nazis llamaban la cuestión judía, decretando ya por ejemplo el 1 de abril del mismo 1933 día del boicot contra los profesionales judíos.

En este contexto de zozobra social y cultural hay que leer las primeras páginas de la última gran obra de Husserl, que, como es sabido, fue escrita como ampliación de las conferencias dadas primero en Viena, en mayo de 1935, y después en Praga el mes de noviembre, escrita, por lo tanto, cuando Husserl había cumplido ya los 76 años.

Veamos los contenidos fundamentales de esas escasas diecisiete páginas, al final de las cuales Husserl confiesa que lo que sigue es sólo expresión de la pretensión de hablar como alguien que ha vivido el destino de una existencia filosófica en toda su seriedad; representa, por lo tanto, esa obra un resumen de una pasión filosófica convertida en tarea vital.

Empieza Husserl clarificando el sentido de la crisis de las ciencias. Ya sabemos que este es el tema que Husserl ha perseguido desde el comienzo de su carrera filosófica. Pero ¿de qué

Biblioteca Nueva, 2007. En ese texto se amplían aspectos sustanciales considerados en este capítulo y se incorporan nuevos a la luz de la publicación del citado tomo de *Husserliana*, sobre todo el tema de la filosofía como profesión.

crisis se trata? Pues decir que las ciencias están en crisis no significa que su contenido científico, su metodología y sus resultados sean erróneos; y esto lo aplica Husserl tanto a las ciencias de la naturaleza como a las ciencias del espíritu, las que ahora llamamos ciencias humanas y sociales. De este recuento sólo exceptúa Husserl a la psicología. Todas las demás son verdaderamente ciencias estrictas. Sin embargo, *han perdido el significado humano.* La crisis científica afecta a lo que la ciencia ha significado, puede significar y debe significar para la existencia humana.

Desde mediado el siglo XIX sabemos que la visión por parte del hombre moderno ha estado determinada por las ciencias positivas, para las que el mundo y el ser humano que vive en él son un conjunto de hechos relacionados causalmente. Esta cosmovisión significó a la vez un abandono de las preguntas decisivas para una verdadera humanidad. Y ahora sigue Husserl con una frase que, a mi entender, resume el sentido de toda su obra, el sentido de todo el análisis husserliano de la crisis europea, de la crisis de la humanidad en que desembocó la cultura moderna: «Ciencias de sólo hechos hacen seres humanos de sólo hechos» *(Hua* VI, pág. 4), es decir, si los seres humanos consideran que en el mundo no hay más que hechos, ellos mismos se convierten en un conjunto de hechos sin principios, sin razón, sin ninguna necesidad, porque *la naturaleza del hecho radica en no ser necesario,* en no tener en sí mismo su razón. Una ciencia de hechos nada puede decir a los seres humanos sobre lo que es más importante para ellos, precisamente porque por principio excluye tales preguntas. Y esto es válido no sólo en lo que concierne a las ciencias de la naturaleza sino también a las ciencias sociales y humanas, las cuales parecen esforzarse por excluir toda pregunta por el sentido racional humano inherente a la historia, excluyendo, por lo tanto, «toda toma de postura valorativa, toda pregunta por la razón o sin razón de la humanidad estudiada y de sus productos culturales» (ob. cit., pág. 4). La antropología, por ejemplo, postula como uno de sus principios fundamentales la necesidad de abstenerse de cualquier juicio valorativo sobre los pueblos que

estudia. La misión de la ciencia es reflejar lo que es, por eso tiene que limitarse a lo que es, a los hechos.

No siempre, sin embargo, fue así, pues no siempre excluyó la ciencia de su horizonte las preguntas por la racionalidad; más aún, antes la ciencia incluso se comprendía como un *ejercicio liberador.* Precisamente el Renacimiento significa una nueva fundación de la intuición griega: la humanidad renacentista ve al hombre antiguo como el modelo ideal del ser humano, precisamente por ser él el que ha formulado como su ideal la vida filosófica, la vida que quiere configurarse a sí misma desde una razón libre, desde la filosofía, para mantener una libertad en la teoría, es decir, para poder investigar libremente, aceptando sólo lo que dicte la razón y no ninguna tradición o autoridad; y también para actuar libremente de acuerdo con normas racionalmente legitimadas, pues a la autonomía de la teoría sigue la autonomía de la práctica. Obviamente el ideal del Renacimiento no es configurarse sólo uno mismo desde la ética, es decir, desde normas de conducta intersubjetivamente legitimadas, por lo tanto, en un consenso libre y racional, sino configurar todo el mundo humano, el político, el social y el cultural «desde una razón libre», *aus freier Vernunft* (ob. cit., pág. 6).

En la medida en que la idea positivista de ciencia, y consiguientemente de filosofía, excluye por definición toda «pregunta metafísica», excluye la pregunta por la razón, por los problemas de la razón, pues no es otro el sentido de las preguntas de las que trata la metafísica. De la racionalidad se trata expresamente en las disciplinas gnoseológicas, en la teoría del conocimiento, donde el asunto es el conocimiento auténtico y verdadero. De la racionalidad se trata en las disciplinas axiológicas, donde el tema es la auténtica y verdadera valoración, la búsqueda de valores auténticos, de valores de la razón. De la racionalidad se trata también por supuesto en las disciplinas de la acción ética.

Mas ¿qué significa en este contexto «razón»? Se pregunta Husserl. Y la respuesta que da es una definición que ratifica el sentido de la intención de su obra. Ya hemos dicho que la feno-

menología es la recuperación del sujeto racional. No es otro el objetivo de la reducción trascendental; no es otro el sentido del *proyecto crítico* que ya hemos estudiado; y tampoco es otro el sentido de esa vida trascendental, al que aludiremos al final de este trabajo. «Razón es un título para ideas e ideales "absolutos", "externos", "supratemporales", "incondicionalmente" "válidos"» (ob. cit., pág. 7). Razón y racional es lo que se impone por sí mismo, lo ab-soluto, des-ligado, que, por lo tanto, las circunstancias no pueden cambiar; precisamente por eso vale sin condiciones y se presenta como supratemporal. Lo que vale por «principio» no se deja devaluar por los hechos. Ni siquiera la muerte puede con los ideales, con lo racional, con la verdad.

Ahora bien, sigue Husserl: «Cuando el ser humano se convierte en problema "metafísico", el problema específicamente filosófico, se cuestiona como ser racional» (ibíd.), es decir, al preguntar por la «naturaleza» del ser humano, se pregunta por su carácter racional: ¿Es el ser humano el lugar de la razón? ¿Tiene el ser humano acceso a ese tipo de verdades e ideales? Este es el problema filosófico por excelencia; y sigue Husserl: cuando el ser humano cuestiona su historia «se trata del "sentido", de la razón en la historia» (ibíd.). Pues el gran problema de la historia es cómo la historia, que es resultado de hechos, de sucesos, muchos de ellos imprevisibles, otros absolutamente contrarios a la razón, es decir, a los valores universalizables para todo ser racional, cómo la historia, en fin, que está constituida por la más brutal contingencia y facticidad, es capaz de alumbrar la razón y la verdad, que tienen todo su sentido en no depender del contexto en el que emergieron o fueron alumbradas.

Todas estas preguntas metafísicas, las específicamente filosóficas, superan el mundo del positivismo, del objetivismo y del psicologismo, que es un universo sólo de hechos. Por eso «el positivismo, sentencia Husserl, decapita, por así decirlo, la filosofía» (ibíd.). En la medida en que una época se ha dejado seducir por tal filosofía, la cultura entera ha iniciado un camino de bancarrota, en el cual el ser humano aparece como un hecho del mundo.

Frente a esto, la idea renacentista de filosofía, y aun la ilustrada, mantenían la relación de todo saber con una idea unitaria de saber racional, que encontraba su sentido en un ser humano que no ponía en tela de juicio su capacidad racional, sino que confiaba en la humanización del género humano a través de la vida por la razón. De ahí proviene, dice Husserl, «aquel ardiente anhelo de formación, aquel celo por una reforma filosófica del sistema educativo y de la totalidad de las formas de existencia social y política de la humanidad, que tan venerable hace a la época sumamente denigrada de la Ilustración» (ob. cit., pág. 8). Aún se podía oír en aquella época con pleno sentido y gozo el *Himno a la alegría* de Beethoven y Schiller. Hoy día sólo con sentimientos dolorosos podríamos comprender tal Himno.

Sin embargo, la razón moderna no supo mantener ese ideal en toda su amplitud; pues si «el ideal de una filosofía universal y del método correspondiente constituye el comienzo, por así decirlo, como la fundación originaria [la *Urstiftung*[5]] de la Edad Moderna filosófica» (ob. cit., pág. 10), el desarrollo de la misma lleva a la disolución de este mismo ideal, arrastrando a toda la cultura europea a una crisis de profundas consecuencias; porque, y mencionamos otra idea clave de Husserl que ya ha salido antes, la pérdida del ideal filosófico no altera el sentido de cada ciencia particular «en sus éxitos teóricos y prácticos y, sin embargo, conmueve radicalmente todo su sentido de verdad; pues no se trata en este caso de circunstancias ocasionales de una forma especial de cultura, como si la ciencia, o respectivamente la filosofía, tuvieran el mismo rango que cualquier otro aspecto de la cultura en la humanidad europea»; por el contrario, «la fundación originaria de la nueva filosofía es,

[5] Ya sabemos que con esta palabra designa Husserl la emergencia de algo nuevo: *Urstiftung* es el nacimiento de un esquema nuevo, en el primer sentido de constitución; *Urstiftung* es también el nacimiento de la filosofía en Grecia; *Urstiftung* es también el nacimiento del espíritu moderno por la reasumpción renacentista del ideal griego de una cultura filosófica.

según lo que acabamos de decir, la fundación originaria de la humanidad europea moderna» (ibíd.), que asume conscientemente el ideal griego y quiere configurarse desde la nueva filosofía y sólo desde ella. De ahí que la disolución del ideal filosófico en cuanto pérdida del ideal de la razón, represente una crisis de la humanidad europea, que necesariamente terminará por salir a la superficie.

La disolución del ideal filosófico a manos del positivismo es la pérdida de la fe en la razón, razón que se convertirá en un *mero instrumento* para el control del mundo, sin ninguna necesidad interna, pues en adelante sólo valdrá aquella *razón que sirve*, no «la razón sin esperanza».

Mas si el ser humano pierde la fe en la razón, pierde la fe en sí mismo (ob. cit., pág. 1 l), en su ser verdadero, en un ser que no tiene como una posesión «en la evidencia del yo soy», sino que lo tiene como deber, como posibilidad de ser lo que es: «En la forma de la lucha por su verdad, para hacerse verdadero» (ibíd.). La vida por la razón es una tarea, la única que nos puede dar nuestro propio ser. En esto se muestra que la crisis de la cultura europea, que late tras la crisis epistemológica, es mucho más profunda que una cuestión meramente epistemológica, pues es en definitiva una *crisis antropológica*, una crisis del ser humano en cuanto ser que tiene la tarea de conquistar su propia verdad, y que sólo desde esa perspectiva —trasladada ya a lo que el ser humano es, un ser social— puede evitar caer en el «diluvio del escepticismo», que terminaría por anegar absolutamente todo, tal como termina ocurriendo en la barbarie de la irracionalidad política.

Por eso dice Husserl que el mayor acontecimiento de la historia, «el mayor fenómeno histórico» es el de la «humanidad que lucha por su autocomprensión» (ibíd.), pues en esa expresión está contenido todo. La actualidad sólo se deja comprender si se entiende el movimiento de la filosofía moderna, pues en definitiva, la verdadera lucha de la contemporaneidad es la que se lleva a cabo entre una humanidad derrumbada, que ha perdido ese deber que antes ha definido, y aquella otra humamidad que aún tiene un asiento, un asidero, que tiene unos

principios. Esta lucha es lucha por el sentido del ser humano, por el sentido de una humanidad auténtica.

Ahora bien, ¿qué significa esta lucha por el sentido de una humanidad auténtica? Ni más ni menos que lo que hemos llamado la *necesidad de Europa.* Con esa lucha en la que se quiere llevar la razón latente a su despliegue, en la que se trata, pues, de configurar una vida desde la razón, se decide, dice Husserl, si «el Telos, el ideal que le nació al ser europeo con el nacimiento de la filosofía griega de querer ser una humanidad desde la razón filosófica y querer ser sólo de ese modo, es una mera ilusión histórica fáctica, un logro casual de un grupo humano casual, es decir, uno entre otros grupos o situaciones históricas» (ob. cit., pág. 13), de modo que la cultura europea en ese sentido fuera equivalente y nivelable con la historia de las demás comunidades; o si más bien en la sociedad griega se ha abierto paso por primera vez lo que como ideal, como meta, como fin, «como entelequia, estaba ya encerrado esencialmente en la humanidad en cuanto tal» (ibíd.), en el ser humano.

Para comprender la fenomenología en todo su alcance o intención es imprescindible entender este pasaje, al que también nos hemos referido al comienzo de este capítulo, porque, en mi opinión, en él se anuda la más importante contribución de Husserl: la filosofía, el ideal de vivir de un modo regulado por una razón libre, representa la emergencia de una nueva etapa de la historia de la humanidad. Como toda emergencia requiere ciertas condiciones fácticas para que ocurra; en ese sentido es un *acontecimiento* y, por lo tanto, un *hecho.* Sin embargo, es un hecho que trasciende ampliamente su facticidad, tanto mirado desde lo que le antecede como desde lo que le sigue.

En cuanto a lo que antecede, la filosofía no es un acontecimiento entre otros, no es una forma más de cultura que se pueda equiparar a otras formas o nivelarse con ellas; por dos razones, la primera, porque en ella se vuelve presente o se abre paso un rasgo esencial del ser humano, que hasta entonces había actuado, e incluso dirigido la historia, aunque sin llegar a

configurar la totalidad de la vida. El ejercicio racional es un punto de división entre lo humano y lo no humano. El ser humano maduro es el ser racional, el ser capaz de dar y recibir razones. La cultura europea, la cultura filosófica, consiste en convertir este rasgo esencial del ser humano en el *principio de los principios*, en el principio configurador e inspirador de todos los demás. Pero la filosofía como hecho histórico trasciende la facticidad también por lo que le sigue; la expansividad inherente al principio teórico que anima la filosofía no podía menos que ir abarcando los diversos ámbitos de la vida considerada no sólo como modo de vida de un pueblo, sino también como vida sociocultural de todos los pueblos. El principio de la racionalidad abarca por su propia naturaleza a todo y a todos. Por eso una vez descubierto y formulado es necesario y cada vez más necesario a medida que va avanzando.

Por eso Europa *lleva en sí misma una idea absoluta, una idea que, aunque latente, está en todo ser humano y en todo grupo humano, independientemente de sus condiciones y, si la humanidad quiere sobrevivir, será también necesario reivindicarla.* Europa no es, pues, «un tipo antropológico meramente empírico como la China o la India» (ob. cit., pág. 14). Y esto no se ha de ver como un etnocentrismo desfasado; más bien lo contrario; sólo desde estas ideas se entiende el lugar del etnocentrismo. La reivindicación del carácter absoluto de lo que Europa representa («Europa lleva en sí una idea absoluta»), constituye, a mi entender, uno de los pilares básicos de la fenomenología, decisivo, además, en toda epistemología de las ciencias humanas y sociales[6]. Por otro lado, es un pensamiento sellado por una aureola de profunda y dramática honestidad, pues está escrito por un pensador europeo que acababa de ser testigo im-

[6] Por mi parte he tratado de aplicar esta idea a la epistemología de la antropología sociocultural tanto en el artículo que escribí con Marcial Gondar, «Racionalidad campesina y relativismo cultural», en AAVV, *Antropología y Racionalidad*, Sálvora, Santiago, 1980; como en el libro *La antropología, ciencia humana y ciencia crítica*, Montesinos, 1985, ^{3}2000.

potente de la mayor locura provocada hasta entonces en la humanidad precisamente por Europa (no olvidemos que estos pensamientos aparecen en 1922), y lo vuelve a repetir en el umbral de su muerte, cuando su propio país había iniciado ya, con el consentimiento de muchos millones de ciudadanos alemanes, la senda de la irracionalidad y la barbarie.

Y sin embargo, Europa es necesaria; no es un tipo de cultura que debe pasar, que pasará, si hemos de sobrevivir. La idea absoluta que Europa representa, la cultura filosófica, debe vivir, debe convertirse otra vez en la norma de vida. En un clima en el que las dificultades económicas en que se debatían todos los países había llevado al auge del fascismo, que se basa en todo lo contrario a la racionalidad, en un momento en el que la filosofía también estaba entregándose a tendencias un tanto místicas, o en la que se ensalzaban las fuerzas irracionales que dominan la vida, no para contrarrestarlas sino para entregarse a ellas, Husserl sigue impertérrito confesando que es necesario que Europa sobreviva; que en ello va al ser humano su ser. Pone con ello a prueba un principio de la propia fenomenología, que la verdad y la razón no son fácticas, que no están sometidas a las condiciones de su descubrimiento. Porque, y con esta razón expresa Husserl su idea antropológica decisiva, la idea antropológica que late ya en el comienzo de su obra y que se expresa al final, «el ser humano es ser esencialmente en grupos humanos unidos generativa y socialmente, y si el ser humano es ser racional *(animal rationale)* sólo lo es en la medida en que toda su humanidad sea humanidad racional, latentemente dirigida a la razón, o abiertamente dirigida hacia la entelequia, que, venida a sí misma, convertida en consciente de sí misma, dirige conscientemente y desde ya con una necesidad esencial la historia humana» (ob. cit., pág. 13). La razón humana que Grecia descubrió como rasgo esencial de todo ser humano, sólo es tal si se despliega en la vida total de la sociedad y de la historia, es decir, si se convierte en norma dirigente de la historia. Europa es necesaria porque es el Telos de la propia humanidad.

De aquí se deduce la enorme responsabilidad del filósofo; pues el filósofo no es un profesional como los demás, del

mismo modo que una Facultad de Filosofía, a pesar de las apariencias, tampoco es como las demás. El filósofo, al vivir para la verdad, está siempre más allá de cualquier compromiso inmediato que esté condicionado por unas circunstancias determinadas. La verdad no tiene condiciones; la razón es lo que es. La filosofía no puede tener un significado privado, particular o limitado a un momento o a un grupo. Por eso el filósofo sirve a la humanidad; como dice Husserl con una palabra que ha hecho fortuna en algunos círculos y que en otros es ridiculizada, es *funcionario de la humanidad*. El carácter vocacional (*Beruf aus Berufung*, profesión por vocación) que tiene la filosofía y que configura la personalidad del filósofo tampoco es una cuestión de mero hecho. Más bien en esa peculiaridad está inherente «la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad» (ob. cit., pág. 15), responsabilidad que sólo es auténtica si se orienta y rige por la razón. Obviamente, en esta tarea los filósofos deben ser guardianes, funcionarios o siervos de una vocación que en sí misma está cargada de significado y que, por supuesto, está siempre más allá de cualquier interés inmediato. El filósofo es un *uninteressierter Zuschauer*, un espectador desinteresado, pero sólo porque su interés está más allá de cualquier interés de la vida ordinaria. Su interés supremo está en el principio de todos los principios, del cual, por supuesto, deben nutrirse todos los demás intereses.

EPÍLOGO

Un punto nos queda aún que considerar, aunque sea brevemente, antes de terminar. Hemos basado en parte nuestra exposición del desarrollo interno de la fenomenología en la diferencia entre el *proyecto crítico* y el *proyecto descriptivo*. Hemos visto la inadecuación inicial con que Husserl concibió el proyecto crítico y que le llevó, por fin, a posponerlo. ¿Qué pasó, al final, con esa problemática? Porque, en última instancia, hemos visto que el proyecto crítico es consustancial a la fenomenología. ¿Se puede renunciar a él manteniendo un sentido co-

herente a la fenomenología?[7] Pero si el proyecto crítico sigue siendo fundamental, ¿dónde se cumple?

Hemos expuesto la problemática de los caminos de la reducción. Sabemos que en todos ellos se trata antes o después de motivar el descubrimiento de la subjetividad trascendental, el ámbito de la experiencia trascendental, que la fenomenología tendrá que describir primero en el análisis estático y después en el análisis genético. Ahora bien, una vez situados en esta fenomenología trascendental descriptiva a la que Husserl ha llegado en *La idea de la fenomenología*, en *Ideas,* en la segunda parte de su *Filosofía primera*, e incluso en las *Meditaciones cartesianas*, desde el camino cartesiano, parece exigirse una segunda etapa que lleve a cabo el proyecto crítico, es decir, que verifique si esa experiencia trascendental goza de seguridad apodíctica. Así, en la *Filosofía primera* y en las *Meditaciones cartesianas*, es decir, cuando estaba más enfrascado en la problemática del comienzo que hemos expuesto, postulaba Husserl la exigencia de esa *fenomenología crítica*, que debe verificar la «experiencia trascendental» fenomenológica, es decir, que debe preguntar por la apodicticidad de los descubrimientos de la fenomenología descriptiva.

Husserl, sin embargo, nunca llevó a cabo esa segunda etapa de la fenomenología[8]. En mi opinión, la razón estribaría en

---

[7] Abandonar este proyecto crítico es el reproche que Waldenfels hace a Alfred Schütz, quien tomaría la fenomenología sólo como una «ontología del *Lebenswelt*» que serviría de base a las ciencias sociales. Cfr. *Phänomenologie und Marxismus*, 3, *Sozialphilosophie*, Frankfurt a. M., 1978, págs. 23 y sigs.

[8] Este punto debe ser radicalmente revisado. Husserl intentó llevar a cabo esa *fenomenología crítica* en las lecciones de 1922/1923 (véase, más arriba, la nota de la página 36), que darían paso a las lecciones sobre *Filosofía primera* del año siguiente. Dado que la misma estructura aparece en las *Meditaciones cartesianas*, la VI Meditación debería asumir esa *fenomenología crítica*, que Husserl se la encargó a Fink. Éste no parece haber tenido en cuenta las lecciones de 1922/1923, sino que escribió un nuevo texto que, por otro lado, abrió nuevos y amplios horizontes a la fenomenología. Sobre estos desarrollos, a los que el autor no pudo tener acceso hasta 1988, puede verse, del autor, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*,

que no podía llevarla a cabo con los instrumentos teóricos con los que parecía haber proyectado esa fenomenología crítica[9]. Pero es que, en realidad, yo creo que el proyecto crítico estaba en la propia fenomenología descriptiva: la recuperación del sujeto racional, con lo que supone de crítica de las ciencias y de la cultura, era en sí misma un proyecto crítico, pero un proyecto, en definitiva cuyo asiento no está, como hemos visto, tanto en la evidencia del «yo soy», cuanto en la tarea que nos es dada de ser lo que somos desde nuestra propia responsabilidad. Por eso el proyecto crítico no es una cuestión de « saber», de fundar un conocimiento en una verdad apodíctica del estilo del «yo soy», sino que es cuestión de un deber, el deber de ser lo que uno es, sujeto racional que se ha decidido a vivir la racionalidad en todas sus consecuencias, en la unidad de la razón teórica y de la razón práctica.

La escisión entre el proyecto crítico y el proyecto descriptivo termina así remitiéndose a la escisión entre la razón teórica y la práctica. El proyecto crítico fue concebido inicialmente desde la razón teórica, encontrándose pronto con que no podía avanzar; de ahí que iniciara Husserl el proyecto descriptivo. En ese proyecto descriptivo vuelve a configurarse en la práctica un proyecto crítico, pero en un sentido radicalmente distinto, como una cuestión ya de razón práctica, de decisión por un modo de vida, un modo de vida que tiene sus raíces en el modo esencial del ser humano y que nace a su plena autoconciencia en la filosofía; mas aún, que encuentra en la tarea de la construcción de la cultura filosófica un deber, pero un deber en el que lo que está en juego es la supervivencia del ser humano; cuestión, por otro lado, que no es razón sino consecuencia de

---

Madrid, UNED, 1994, sobre todo el capítulo IV y los VI y VII, dedicados éstos a la *VI Meditación cartesiana* de Fink. La invalidación de este punto no conlleva la revisión de lo que se dice en el Epílogo, porque el ensayo de llevar a cabo el *proyecto crítico* no significa sino intentar consolidar el compromiso del ser humano con la racionalidad.

[9] A este punto está dedicado el último capítulo de mi obra *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986.

los principios. La fenomenología de Husserl aparece así como el esfuerzo por anclarse en la razón trascendental, una razón que, no sometida a la contingencia, es capaz, en la máxima contingencia y zozobra, de afirmarse como necesidad y como ideal, aunque quizá y en definitiva sólo como utopía.

Selección de textos de Husserl

Nota de introducción

He dividido esta selección en cuatro apartados, en cierto modo, de acuerdo con los capítulos del libro. En el primer apartado he traducido tres textos que nos hablan de los dos momentos que considero fundamentales en la evolución de la obra de Husserl, 1898 y 1910. A ambos momentos se refiere Husserl con rasgos de emotividad, cosa rara en él. El tercer texto de esa parte se refiere a un error frecuente en la comprensión de la fenomenología.

El tema mencionado en este último texto se ilumina poderosamente desde el texto 2.3, que creo decisivo para entender a Husserl y la fenomenología en general. En la actualidad, pienso que este texto puede cobrar mucha importancia para entender la relación de la fenomenología y la psicología cognitiva en cuanto ciencia de las representaciones. Los textos 2.1 y 2.2 son pequeñas incursiones en temas de la *Grundproblemevorlesung*, en los que se insiste en la intencionalidad implicativa y en la necesidad de tomar las cosas como índices de experiencias. En ellos se insiste en la intencionalidad implicativa, el carácter de la realidad fenomenológica de ser contextos de motivaciones de experiencias. La *epojé* aparece como una especie de técnica para poner al descubierto la experiencia como conjunto de experiencias posibles implicadas en la experiencia

real. En cuanto al difícil texto 2.4, creo que es un buen ejemplo, primero, de la problematicidad de la relación entre el hecho y la esencia en la fenomenología, así como de la importancia del tema de la facticidad; en segundo lugar, en ese texto asoma la problemática del sustrato último de la conciencia, de ese sustrato que aparece en la pregunta trascendental, la *Hyle,* es decir, la materia, que, según Husserl, por sí misma, o sea, al margen del yo activo, presenta una unidad, con una clara alusión a la vida instintiva y a una teleología. Es, en todo caso, un texto que indica que la fenomenología nunca se agotó en el ambiguo título de una pura metodología.

En el apartado tercero me he esforzado por presentar algunas facetas del planteamiento husserliano de la intersubjetividad y del cuerpo vivo o soma (el *Leib),* es decir, el cuerpo tal como lo vivimos cada uno de nosotros desde dentro. Se trata sólo de facetas de una problemática cuyo tratamiento desborda las pretensiones de este libro. De todos modos cabe destacar el carácter de hecho metafísico último que Husserl atribuye a la intersubjetividad trascendental, intersubjetividad constituida en una intencionalidad implicativa. En este texto aparece el tema de la racionalidad, del enigma del conocimiento, del compromiso del ser humano socialmente considerado, como intersubjetividad trascendental, con el ser.

Los textos 3.2 y 3.4 son pequeñas introducciones a la problemática del cuerpo somático y a la visión de Husserl sobre la experiencia del otro. Precisamente el final del texto 3.2, en el que la posición de mi soma en la experiencia del otro *no es como objeto temático* sino como fondo, se enlaza con el importante texto 3.3, en el que se rechaza que la experiencia del otro sea realmente una *Einfühlung*, es decir, un pensarle al otro mis vivencias, pues para esto, que también es posible, el otro ha tenido que ser experienciado ya como otro. La apercepción del otro es previa a la *Einfühlung.* El difícil texto 3.4 nos permite ver el análisis fenomenológico personal de Husserl en directo, lo que supone el descender al análisis más concreto de la realidad, ceñido, por ejemplo, a la descripción de sensaciones que están tan cosidas al cuerpo propio que en realidad constituyen

su misma sustancia. Por fin el texto 3.5 es también un buen ejemplo de cómo trabaja Husserl, en este caso con la variación imaginativa, en este texto para mostrar la necesidad de mi soma-cuerpo para la subjetividad e intersubjetividad trascendental; la constitución tanto del mundo como de la intersubjetividad sólo es pensable en la medida en que la subjetividad sea somática.

Esta misma problemática aparece en el curioso texto 4.1, en el que se pone en juego el punto arquimédico de la fenomenología trascendental, el principio absoluto, con la imposibilidad misma de pensarlo que parece detectarse aquí. De nuevo tenemos un buen ejemplo del modo de trabajo de Husserl, a la vez que podemos pensar este texto como el anuncio de algunos problemas quizá insolubles. En cuanto a los textos 4.2 y 4.3 no merece la pena que me detenga en ellos, puesto que de esos textos se habla expresamente en el capítulo IV.

En cuanto a la traducción he procurado ceñirme al texto de Husserl, siempre que el sentido fuera asequible, de lo contrario he tenido que buscar un giro adecuado al idioma castellano. Siempre he traducido la palabra *Erscheinung* por «fenómeno», excepto en los casos en que encajaba la palabra 'aparición'. En cuanto a las notas, cuando la nota sea de Husserl, lo advertiré al final de la misma entre paréntesis. La dificultad, por último, de algunos textos procede tanto de los temas que en ellos se abordan como del hecho de que muchos sean textos de trabajo no escritos para publicación alguna.

1. APUNTES AUTOBIOGRÁFICOS Y AUTOCRÍTICOS

1.1. *Sobre el apriori de correlación intencional* (*Krisis*, *Hua* VI, págs. 19 y sig., nota)

La primera irrupción de este Apriori de correlación universal entre el objeto de la experiencia y los modos de dación (durante la elaboración de mis *Investigaciones lógicas*, aproximadamente el año 1898) me sacudió tan profundamente que desde

entonces todo el trabajo de mi vida estuvo dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este Apriori de correlación. La marcha posterior de las reflexiones del texto[1] permitirá comprender que la introducción de la subjetividad humana en la problemática de la correlación[2] debía obligar necesariamente a un cambio radical del sentido de toda esta problemática y finalmente debía llevar a la reducción fenomenológica a la subjetividad trascendental absoluta.

La primera irrupción, todavía muy necesitada de clarificación, de la reducción fenomenológica sucedió unos años después de la aparición de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901). El primer ensayo de una introducción sistemática a la nueva filosofía dentro de la reducción trascendental apareció como un fragmento en 1913 (*Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, tomo I).

La filosofía contemporánea de los decenios siguientes —también la de la llamada Escuela Fenomenológica— prefirió permanecer en la vieja ingenuidad filosófica. Ciertamente las primeras irrupciones de un cambio tan radical, de una transformación total de todo el modo natural de vida, eran difíciles de llevar a una presentación bien motivada, tanto más cuanto que en este tema existen especiales malinterpretaciones [...] por recaídas en la actitud natural.

1.2. *Apunte sobre la* Grundproblemevorlesung. (Del texto 16, *Hua* XIII, págs. 448 ss., 1920)

Ya en el Seminario de 1910 *(Problemas fundamentales de la fenomenología)* y antes en hojas encontradas de 1910 y en todo caso en el contexto de la teoría de la *Einfühlung*[3], he desarro-

[1] Se refiere a los §§ siguientes de la *Krisis*.

[2] Quiere decir que también el ser humano en el mundo tiene sus modos de dación, luego la subjetividad de esa dación no puede ser el «ser humano en el mundo», por lo que existe un nivel previo al que Husserl llama subjetividad trascendental.

[3] Con la palabra *Einfühlung* Husserl designa sin más la experiencia del

llado el pensamiento de *que hasta cierto punto puedo mantener las posiciones objetivas de experiencia, sin situarme sobre ellas, y que permaneciendo de un modo puro en la subjetividad de los fenómenos puedo seguir el conjunto estructural*[4] *de las motivaciones indicado por todo objeto existente de experiencia.* Mirando a los fenómenos de experiencia encuentro los aspectos con sus intencionalidades, experienciados en todo caso a su modo, y a la vez motivando ordenadamente de un modo regulado en un contexto sistemáticamente indicado, es decir, remitiéndose unos a otros, y fundando de un modo regulado su ser, como ser-aspectos, en el si-y-entonces de los movimientos correspondientes libres[5]. El sistema completo de fenómenos de una cosa está motivado él mismo en cierto modo como existente por tal fenómeno.

Si aplico esto también a la *Einfühlung*, lo primero que hay que decir es que todo soma-cuerpo (la cosa somática) es un conjunto estructural de fenómenos, que está ya ahí dispuesto («existiendo»), en primer lugar mi cosa somática, y que ésta de nuevo motiva la pertenencia de campos de sensibilidad y parecidas somaticidades específicas. En la apercepción de experiencia comprensiva analogizante del soma ajeno se funda una indicación a través de una representificación, por la cual se indica todo un «mundo interior», una fenomenalidad de un yo. También se pone, y se pone legítimamente, todo este entorno egoico con su yo. En esta actitud puedo permitir que siga funcionando de un modo puro entre mi yo y su entorno y el yo indicado y su entorno; en estas esferas subjetivas está legítimamente motivada una fundamentación específica del ser, la cual incluye obviamente *implícite* la posición correlativa de la naturaleza trascendente empírica. Sólo que entonces yo estoy jus-

---

otro. Dada la problemática de este término, he preterido no traducido, cfr. infra, texto 33.

[4] Traduzco así la palabra *Zusammenhang*, pues incluye la mutua referencia de los términos que están en *Zusammenhang*.

[5] Husserl está exponiendo aquí el contexto estructural de motivación que constituye la intencionalidad implicativa.

tamente situado reflexivamente y la cosa, la naturaleza, es lo que aparece legítimamente en el conjunto estructural existente de aspectos y en ello lo racionalmente puesto en cuanto tal y el sentido legítimo de posición del sujeto y de todos los sujetos y de sus sistemas de fenómenos (de los seres). Ese es un pensamiento digno de atención que entonces me produjo una fuerte impresión, que sin embargo por aquel tiempo no pude aprovechar totalmente. No se expone ahí una solemne reducción fenomenológica, pero en el fondo sí se da, y ese modo tiene incluso ventajas frente a la de las *Ideas*.

1.3. *Errores que hay que evitar* (Beilage XX, *Hua* VIII, págs. 432-434, 1924)

La reducción fenomenológica abre el campo de experiencia de la «subjetividad trascendental». Ninguna creencia en el mundo, ingenuamente ejecutada, es dejada como premisa, en el más amplio sentido. En una palabra: se inhibe la tesis general. En ese caso, ¿qué se puede poner?, ¿cuál es entonces el universo de experiencia posible? En ese momento debería hablar de percepción «trascendental» (de la subjetividad), en general, de experiencia trascendental, cuyo sujeto ejecutivo soy yo mismo como fenomenologizante, y mientras tanto anónimo.

La aclaración del tema «subjetividad trascendental» y de las percepciones nuevas que ahí surgen, que, sistemáticamente puestas en valor, constituyen el nuevo suelo del ser, tiene mayores dificultades que las que inicialmente había pensado.

1) En primer lugar es mejor evitar hablar de residuo fenomenológico, así como también de «desconexión del mundo». Pues fácilmente induce de modo erróneo a pensar que el mundo ha desaparecido ya del tema fenomenológico y que en su lugar sólo serían tema los «actos subjetivos», los modos de aparición que se refieren al mundo. Pero si se pone la subjetividad universal en toda su completa universalidad, a saber, en cuanto trascendental, con una validez legítima, entonces se da

en ella, en el lado del correlato y como existiendo legítimamente, el mundo mismo, según todo lo que es de verdad; por eso una investigación universal trascendental abarca en su tema también al mundo mismo, según todo su ser verdadero, por tanto, todas las ciencias del mundo, a saber, en cuanto ciencia eidética trascendental todas las ontologías aprióricas del mundo, y como ciencia trascendental «empírica» todas las ciencias empíricas del mundo fáctico.

2) Pero también desde otra perspectiva se requiere especial cuidado y evitar peligrosos prejuicios. En primer lugar podría parecer perfectamente comprensible que la subjetividad ganada como «residuo» por la reducción fuera mi propia subjetividad, del yo que hace fenomenología[6]. La idea implícita que dirige esa opinión es la siguiente: en la actitud natural y objetiva de la experiencia me encuentro yo como otros seres humanos en cuanto seres humanos con sus somas físicos y su ser o vida mental. Si ahora practico epojé fenomenológica, inhibo todo «juicio objetivo» (doxa). Con ello cae a la reducción todo juicio [433] sobre cosas reales y consecuentemente también cae a la reducción mi soma y todo soma, por tanto también los otros. ¿Permanece entonces mi vida mental y yo en esa vida, como ego en el *ego cogito*?, ¿permanecería aún? Pero mi vida mental pura también es existente en el mundo. Reducirse a ella sería sólo abstraer dentro del mundo existente la capa de lo mental. Pero yo quiero mucho más conseguir la vida egoica y el yo trascendentalmente puro. Toda apercepción objetiva debe ser inhibida, también la de mí como yo-hombre, como vida mental.

Yo parto de que en la vida natural practico reflexión natural y de que me aprehendo como persona humana. En cuanto fenomenólogo tengo en cuenta esto: que el valor de esta apercepción cae a la reducción y que entonces, en cuanto puramente tal, pertenece como pura conciencia ella misma a lo que hay que atribuir a mi esfera trascendental. De ese modo la reducción significa reducción a la conciencia pura, salida de la

---

[6] Por así decirlo, mi yo privado. (Nota de Husserl).

purificación de mi carácter humano y especialmente de mi carácter mental. Lo puro del lado psíquico, que vale en la actitud natural del objeto «yo como hombre». En esa reducción resalté originariamente demasiado la corriente de la conciencia, como si se tratara de la reducción a ella.

Esa era de todos modos mi primera interpretación en la introducción de la reducción fenomenológica de 1907. En ella se da un error de principio, aunque no sea fácil de evidenciar. Tal error quedó superado con la «ampliación» de la reducción fenomenológica a la intersubjetividad monádica en las clases de otoño de 1910. Ya entonces procedí de este modo: [434] podría parecer que la reducción a la corriente de la conciencia daba como resultado un solipsismo de nuevo cuño. Mas la dificultad se resuelve si nos clarificamos en que la reducción no lleva primero solamente a la corriente de la conciencia *actual* (y a su polo, el yo), sino que cada cosa de experiencia —y del mismo modo el conjunto del mundo como el que en cada caso vale en la experiencia que fluye (y primero la naturaleza), como decía en 1910—, es *índice* para una multiplicidad de *experiencias* posibles. El desarrollo posterior descansaba en la exposición de la *doble reducción* que debía aplicarse a toda representificación[7] a saber, la reducción de las representificaciones en cuanto vivencias actuales y la reducción «en» las representificaciones. De ese modo se descubre el sistema de motivaciones que en la dación legítima original pertenece a toda cosa puesta como existente, cuyo valor de existencia —diría actualmente— no le concierne sólo a la vivencia momentánea, sino que, intencionalmente implicado, concierne a este conjunto de un sistema de posible experiencia sucesiva, enraizado en la vivencia momentánea y plenamente determinado en su estilo

[7] Husserl entiende por «representificación» aquellos actos de conciencia en los que el objeto no se da originariamente sino sólo en la medida en que reproducen otro acto en el que se daría originariamente el objeto, por ejemplo, el recuerdo no da originariamente lo recordado, sino sólo en la medida en que en él se reproduce un acto que en algún momento dio el objeto recordado originalmente.

aunque sólo sea como horizonte. De ese modo en la corriente fáctica de la vida que tiene experiencia del mundo está incluida —y en cada nuevo momento de experiencia de nuevo y de un modo modificado— una infinidad de presunciones, en una motivación que tiene fuerza legítima (coincidente), siempre incluida además intencionalmente en la presunción universal del horizonte del mundo existente, que continuamente me vale, que modificándose de momento en momento mantiene el estilo, que de todos modos es desvelable como estilo apriórico de la constitución de las cosas y del conjunto del entorno de la percepción, etc., y que progresivamente ha de ser desvelado a partir de su sentido.

2. REDUCCIÓN, EPOJÉ Y REALIDAD ORIGINARIA

2.1. *Desconexión, dación absoluta e interés descriptivo* (De la *Grundproblemevorlesung*, *Hua* XIII, págs. 159-169, 1910-1911)[8]

Percibo una cosa, desconecto su existencia y mantengo la propia percepción en sí misma como un Esto [*Dies*]. Pero la percepción es un ser que dura: perdura en la medida en [160] que acaba de ser y todavía es, y en tanto el ahora se transforma nuevamente en un recién pasado y comienza un nuevo ahora. *¿Qué pasa aquí con la donación absoluta?*[9] Lo pasado de la percepción ya no es dado. Si se dice «era dado», hay que preguntar si este «era» se da. En el ahora debe darse un «era» como habiendo sido dado. Tal vez sea un engaño. El recuerdo engaña con frecuencia. Quizás pienso que era dado y de hecho sólo

---

[8] En este texto, como en los siguientes, he asumido la traducción de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. La selección procede del Capítulo IV, §§ 23 a 29. He suprimido los títulos de los parágrafos para hacer el texto más narrativo, así como las notas de la edición crítica cuando, a mi juicio, su interés sea menor.

[9] Se refiere a la exigencia de quedarnos con lo absolutamente dado, que era la exigencia de 1907 y de un interés crítico apodíctico.

ahora comienza. En el «ahora»: pero en cuanto quiero juzgar constatando y aprehender lo que ahí tengo dado realmente como ahora, ya ha pasado. El ahora se ha convertido en un nuevo ahora, y en él se da como pasado lo que yo quería constatar; lo pasado trasciende el ahora y debo desconectarlo de modo análogo a como desconecto lo empíricamente trascendente. *Pero, entonces, toda esta empresa de la desconexión pierde su sentido.* Pues para la investigación que ha de juzgar[10] queríamos desconectar lo no dado, para, a cambio, obtener en la esfera del juicio algo dado en un sentido más estricto. Pero con eso no obtenemos nada, pues la desconexión es tan radical que, en general, ya no encontramos nada sobre lo que juzgar.

¡Pero no nos dejemos confundir! Situados ante la percepción, la captamos como un ¡esto! completamente inmediato y como unidad de una duración; y si no añadimos nada más y sólo aceptamos la posición efectuada con ese ¡esto!, si tomamos la percepción puramente como un [161] esto que dura, entonces pierde su sentido toda duda. [...]. En cualquier caso, la duda también presupone la donación, la indudable donación de la mención que se pone en duda. *Con ello, esta percepción, este fenómeno de una donación empírica que perdura, se da en su ser propio y en su duración, y se da absolutamente.*

A partir de ahí se encontrará también la postura correcta respecto a la *percepción recién sida*, que está incluida en el ser dado de la percepción que dura. *Este* «que ya ha sido» es algo dado, es un Esto, sólo que recién sido y como fase dada del pasado de lo duradero que se da [...] [162] [...] Hay que ver que siguiendo en la reducción fenomenológica llegamos a algo que ya no puede ser considerado como «absolutamente dado» en el mismo sentido de lo anteriormente nombrado de tal modo[11].

No podíamos ceder a la *inclinación* de dejar valer únicamente el Ahora de la percepción (de la contemplación feno-

---

[10] Es decir, que pretende pronunciarse con certeza sobre sus asuntos.

[11] La reducción *eidética* no ha sido ejecutada aún. La investigación considera la conciencia fenómenológicamente reducida en su flujo individual. Obs. de Husserl.

nenológica), ese Ahora que es el eternamente fluyente punto límite entre pasado y futuro; e incluso no estaría permitido afirmar que dicho Ahora es eso si quisiéramos desconectar la *retención*. En la medida en que admitimos no sólo la retención misma como ser fenomenológico, sino también *aquello de lo que* es retención, *hemos permitido una «trascendencia» en el interior de la actitud fenomenológica*. Cada ahora de la retención es retención de un no-ahora, de algo recién-sido, y decíamos que este sido se da. Podríamos clarificar fácilmente que desconfiar de tal donación significaría tanto como arrojarse en los brazos del escepticismo absoluto, que esa evidencia retencional está presupuesta también en la percepción empírica y que, por tanto, en todo caso al investigador de la Naturaleza que construye sobre la percepción empírica, e incluso al filósofo que confíe en el conocimiento de la Naturaleza, no les está permitido de repente jugar al hipercrítico, si se trata de Fenomenología. [...]

[167] Sin embargo, quiero expresarme con más precisión. Si nos quisiéramos limitar a donación de la *cogitatio* como donación absolutamente indudable, es decir, como donación de percepción tal como surge de la reducción y reflexión fenomenológicas durante la ejecución de la *cogitatio* que dura, en cualquier momento sólo podríamos decir continuamente «esto», pero no se ve cómo de ahí podría resultar un conocimiento científico. Ahora bien, ahí se muestra que en la retención, en la rememoración o en la expectativa, y en todo caso en la reducción fenomenológica de toda experiencia natural, interna o externa, mediante el recurso a su contenido múltiple nos afluye una plenitud infinita de donaciones fenomenológicas (a saber, porque, por ejemplo, en la rememoración no sólo son posibles *una* reflexión y reducción que hagan a la rememoración misma, como vivencia, [168] objeto de una percepción fenomenológica absolutamente donante, sino también una segunda reflexión y una reducción que, por así decirlo, transcurra *en* la rememoración y que traiga a donación una vivencia rememorada como un haber-sido fenomenológico, pero ya no a una donación absoluta que excluya toda duda; e igualmente

en todos los otros casos)[12]. Todas estas objetividades que llamamos fenomenológicas están pensadas como singulares e individuales, y cada fenómeno como el esto-ahí individual, como unicidad absoluta. [...]

¿Qué pasa, ahora, con la respuesta a la pregunta planteada? ¿Se deben tolerar esas clases de experiencia fenomenológica que no tienen carácter absoluto[13]? Ustedes esperarán ya la respuesta. Nadie exige al investigador de la Naturaleza que los modos de donación sobre los que edifica sean modos de donación absolutos, no sólo porque pedir algo así sería de locos, e incluso un contrasentido, sino también porque no es necesario para el establecimiento de una ciencia estricta, como lo muestra la [169] Ciencia natural misma. Nada impide el intento de una psicología trascendental, de una ciencia de las vivencias en reducción fenomenológica. Puede que la experiencia fenomenológica no sea mejor, con frecuencia, que la experiencia empírica, pero, en cualquier caso, no es tampoco peor que ella. ¡Por qué no podría haber una ciencia de la experiencia fenomenológica frente a la ciencia de la experiencia naturalista! Así, se podría al menos pensar, aceptándolo como evidente de suyo, que a cada experiencia también tiene que corresponder una ciencia de la experiencia.

2.2. *Resultado de la reducción: la intencionalidad implicativa* (De la *Grundproblemevorlesung, Hua* XIII, págs. 179-183, 1910-1911)[14]

El resultado de esta reducción o giro fenomenológicos podemos describirlo así: en la medida en que la experiencia natural pone una *unidad trascendente*, una cosa real existente,

---

[12] Husserl está introduciendo el tema de la doble reducción, a la que se alude en el texto 1.3.

[13] Posteriormente se añadió: «de donación *en persona*, no a través de simple representificación». Obs. de Kern.

[14] Véase nota anterior. El texto procede del capítulo V, § 35.

una constelación real, un proceso de transformación existente y, a saber, en el presente, pasado o futuro, tal existente es puesto entre paréntesis, pero su posición [*Setzung*] sirve como *índice* de plexos de conciencia determinados y puros que pueden ser mostrados, a través de la reducción fenomenológica, *en* esas posiciones de experiencia[15], y justamente en la forma de actos de experiencia fenomenológica.

Partimos, pues, de la actitud natural y de la Naturaleza como la tenemos ante la mirada en la simple experiencia. [...] La desconexión de la Naturaleza significa que no hacemos objeto de nuestros juicios de constatatación la cosa dada en la [180] experiencia, sino que más bien lo que ahora pertenece a nuestra esfera son las experiencias de la cosa, las experiencias reales y posibles, tomadas en pura inmanencia, y las constataciones que a ellas se refieren. Y ahí se da el conocimiento de extraordinaria importancia de *que toda experiencia natural, tomada como ser inmanente, motiva una multiplicidad de otras experiencias naturales y de posibilidades reales de experiencia natural; de que podemos desenmarañar estos plexos de motivación, que son plexos de la conciencia pura, y dirigir nuestra mirada a ellos.* Esta mirada tiene el carácter de experiencia fenomenológica. Si, pues, desconectamos para nuestra actitud actual la existencia de la Naturaleza y no juzgamos de ningún modo, justamente en la actual esfera de constatación, *sobre* ella, entonces permanece para nosotros el extraordinario campo, determinado en cada caso, de la experiencia real y posible de la Naturaleza, y sólo de ese modo ganamos el campo de la corriente pura de conciencia, que no contiene, por supuesto, ninguna Naturaleza, sino sólo experiencia de la Naturaleza y además todos los otros actos representativos, de sentimiento, deseo o volición enlazados con ella.

El primer germen de esta peculiar reducción se da en *Hume* y fue desarrollado más expresamente por el empirista radical

---

[15] Posición (*Setzung*) indica en la fenomenología el carácter de lo dado en un acto que implica una toma de postura positiva respecto a un ser; por ejemplo, el ser dado en una percepción es «puesto» como algo existente.

Mill, en su doctrina de las posibilidades permanentes de sensación a las que debe ser reducida la existencia de la cosa externa. Lo mismo significa en esencia el monismo de la sensación de un *Mach,* que también substituye la cosa por grupos de sensación que constituyen conjuntos.

Dejando ahora a un lado toda forma de pensamiento metafísico y gnoseológico, podemos practicar tal reducción fenomenológica en cada percepción de cosa, convirtiendo a la percepción misma en objeto, y en general podemos convertir en objeto todo lo que podemos encontrar tras la desconexión de la existencia de la cosa puesta por la percepción y de toda otra existencia de la Naturaleza. [...]

[181] [...] Ahora bien, tal como nos expresamos, a la percepción pertenece que, si la cosa se expone ahora justamente desde este lado, con este contenido fenoménico y en esta comención, también *podría* exponerse desde otro lado y en otros modos de aparición. Y esto no es una posibilidad vacía sino real, es decir, motivada. Ello significa, por ejemplo, que si muevo la cabeza y que si los grupos determinados de sensaciones que pertenecen a este título: «movimiento de la cabeza», transcurren en un hacer voluntario o involuntario, entonces deben acontecer en el fenómeno de la cosa tales o cuales modificaciones determinadas continuas, modificándose de tal o cual modo el carácter de la sensación y del fenómeno. De este modo la primera percepción, la que pertenece a la posición originaria de la cabeza y el cuerpo, motiva una multiplicidad de posibles percepciones con otras correspondientes posiciones de la cabeza, del cuerpo, etc.

La desconexión de la Naturaleza da como resultado plexos completamente determinados de datos fenomenológicos, de contenidos de sensación, de aprehensiones y co-captaciones, de actos voluntarios, de series cinestésicas que discurren tendencialmente, reales y motivadas respecto a su posibilidad. La motivación es tal, la mayoría de las veces, que no prefigura completa y determinadamente las posibilidades de aparición, pero entonces entraña en sí un índice de indeterminación que significa determinabilidad en una esfera determinada.

Estas posibilidades motivadas se convierten [182] en posiciones motivadas de lo venidero y, por tanto, en expectativas, si en el entramado de lo motivante y de lo motivado discurren cambios fácticos por parte de los fenómenos motivantes, cambios que, de un modo adecuado a la conciencia, exigen el discurrir correspondiente de los fenómenos motivados. Si muevo realmente la cabeza, espero los cambios en los modos de presentación de la cosa o del proceso.

Todo esto se transfiere si ejercemos la reducción *interna* en las series de recuerdo sobre el pasado de las cosas; podemos dirigir la mirada, en lugar de a la cosa pasada, o a la realidad pasada de la naturaleza de cualquier clase, al fenómeno perceptivo pasado de la cosa, a todo aquello que le pertenece, así como también al trasfondo perceptivo y a lo que en él aparece como sensaciones, contenido fenoménico, co-menciones, etc. Desde aquí, sin embargo, también podemos dirigir la mirada a los plexos de motivación que parten de esos datos fenomenológicos dados en la rememoración convertida, para ver cómo se entrelazan con otros datos fenomenológicos y, finalmente, dirigimos la mirada a las motivaciones posibles y a las regularidades de carácter funcional que enlazan entre sí diversas modificaciones de fenómenos.

Así es como convertimos toda experiencia natural en experiencia fenomenológica y como utilizamos toda posición natural de cualquier tipo, pero sin convertirla en base para cualquier juicio sobre la Naturaleza. Son cosas completamente diferentes investigar la Naturaleza, describir e investigar cosas, modificaciones causales en las cosas, ordenaciones temporales de coseidades, etc., y, por otra parte, dejar existir toda esta Naturaleza y, en su lugar, describir e investigar las *experiencias* de cosas *en su inmanencia*, lo que se da en ellas, cómo concuerdan, cómo se motivan, etc., y también, en especial, cómo concuerdan con juicios, sentimientos, deseos, etc., cómo los motivan, y todo ello bajo la desconexión consecuente de todo juicio sobre el ser de la Naturaleza. Ustedes pueden comprender adecuadamente, de este modo, lo que significa que cada cosa dada en la experiencia sea, en cuanto tal, *índice* para una cierta regulación de la conciencia como conciencia pura.

En especial puedo decir aún por adelantado que si atribuimos validez a la experiencia de una cosa y somos de la opinión, por tanto, de [183] que es correcto decir que la cosa existe, a ello pertenece la posibilidad de convencerse de la existencia de la cosa en confirmaciones siempre renovadas, las cuales limitan y excluyen prácticamente la posibilidad de que la cosa no sea o se muestre como ilusión. De este modo la existencia verdadera de la cosa es índice para conjuntos de fenómenos de esa misma cosa completamente determinados y que han de describirse determinadamente y, eventualmente, índice de los correspondientes procesos de pensamiento, juicios y fundamentos de juicios que están unidos con ella; del mismo modo, por otra parte, que la no-existencia es índice para otros conjuntos de conciencia que de nuevo hay que describir de un modo determinado y en los que, como se dice, se supone con evidencia la posición de existencia, o en los que la no-existencia se hace evidente.

2.3. *La fenomenología trascendental como superación de la representación* (Apéndice XXX, *Hua* VIII, págs. 479-482)

El camino de la fenomenología es el de la más radical liberación de todos los prejuicios, en última instancia, del prejuicio de la mundanidad; el camino de una nueva construcción trascendental de una ciencia trascendental del ego trascendental, que es también el sujeto del conocimiento filosófico. [...] La abstención del prejuicio de la mundanidad y el nuevo camino de la filosofía que no presupone el ser del mundo [...] deja manifiesto para mí, el sujeto trascendental y fenomenologizante, [...] que en el contexto de la experiencia y conocimiento trascendental llego incluso al ser del mundo como un mundo que tengo que poner. Si el camino (de la apertura de la esfera del ser trascendental) me lleva primero a la vida trascendental del ego, a mi propia esfera inmanente-temporal, y si a ella pertenece el «fenómeno del mundo», también llego des-

pués a la intersubjetividad y su temporalidad trascendental inmanente; de ese modo, si me quiero mantener en este estilo, se hace posible la posición del mundo, porque si alcanzo la universalidad en esa dirección se me muestra que el fenómeno mundo obtiene el sentido de ser del mundo mismo como idea trascendental. [...]

[480] Por eso veo ahora que lo que yo en cuanto yo natural tenía como mundo, y lo que nosotros teníamos como mundo en continua validez —que el mundo verdadero en sentido natural— no es otra cosa que la idea trazada en este proceso de verificación.

En tanto no haya captado en la experiencia y pensamiento trascendental la universalidad completa de la subjetividad trascendental, es decir, en cuanto *inter*subjetividad, y mientras no haya conocido en ella el *mundo como correlato de esta intersubjetividad* (en cuanto fenómeno sintético universal del mundo de experiencia, ciertamente comunitaria, presuntivamente posible), con otras palabras, en tanto no haya interpretado trascendentalmente la subjetividad trascendental en toda su completa amplitud como la que vive en el modo de la humanidad o de la mundanidad natural (y que se encuentra sólo en cuanto sociedad humana en el mundo), y en tanto no me haya conocido a mí y a mi nosotros[16] de esa manera trascendental, en esa medida perdura *la tensión entre la representación del mundo* —y en cada caso, representación humana meramente subjetiva de lo mundano— y el mundo mismo, el mundo efectivo, existente. Representación del mundo, representación de una cosa, significa ahí: lo representado en cuanto tal, de mí y de nuestro representar humano. Sólo cuando he elegido la posición definitivamente trascendental y sólo cuando he captado desde ella en su totalidad la infinidad de la subjetividad trascendental en su conjunto[17], que se encuentra mundanamente

---

[16] Es decir, la forma social que constituye mi propia subjetividad.

[17] «*Unendlichkeit der transzendentalen Allsubjektivitiit*», con esta expresión se refiere Husserl a la totalidad de las subjetividades.

y que se vive en el mundo en vivencias subjetivas mundanas, sólo entonces *desaparecerá esta tensión, desaparece la diferencia entre representación y realidad.*

Esa diferencia aparece como una contraposición insuperable cuando se empieza de un modo filosófico trascendental y con el ego trascendental, con el yo que, como lo primero puesto, corresponde trascendentalmente al yo hombre, y con su vida propia como una vida que representa el mundo. *Si se permanece en la* ἐποχή», *¿cómo se puede salir alguna vez más allá de las representaciones*? ¿Se quiere quizás aclarar el mundo como una «ilusión», como una apariencia? ¿Se quiere decir: no se da ningún mundo realmente existente, sólo se dan mis representaciones del mundo? Y si se encontrara algún camino para llegar trascendentalmente a los otros y a sus representaciones del mundo, incluso en ese momento para aclarados como nada más que contextos de representaciones [481] del mundo, y de todos modos como contextos de cualesquiera otras vivencias que les sean propias, ¿qué se ha cambiado con ello? nada, sino que tenemos varios sujetos mentales puros y varias series de representaciones del mundo. Con eso no conseguimos la realidad del mundo y si es cierto que una filosofía sin prejuicios *sólo* puede comenzar y después desarrollarse *de un modo trascendental* (como fenomenología de la conciencia pura, o de un modo puramente psicológico, como lo han sustituido muchos lectores de mis *Ideas*), parece, sin embargo, claro que esa carencia de prejuicios en nada puede ayudar a quienes queremos conocer el mundo, en tanto en cuanto permanezca en la actitud trascendental pura y, por tanto, se mueva en el círculo de las representaciones del mundo. *¿No está de antemano tergiversada toda la empresa,* pues se quiere permanecer voluntariamente en la esfera «trascendental» y, sin embargo, se quiere conocerlo por el pensar; suponiendo que el pensar pueda ahí producir algo, ¿por qué no ponerlo en juego para pasar de la *representación* a la *realidad* y, pensando sobre la realidad representada en las representaciones, preguntar a la realidad efectiva y contestar por el pensar a esas preguntas?

Quienes hacen tales objeciones no saben con qué ingenuidad

hablan y piensan; no saben en qué medida pasan por alto, o la desplazan cuando ya está en una fase de desarrollo, aquella problemática concreta de la que depende toda filosofía verdadera, incluso sólo en cuya solución plenifica ésta su sentido, obtiene su campo de trabajo, en el que están encerrados los problemas científicos imaginables y en general todos los problemas de la humanidad. Es totalmente inútil, sería incluso una contraargumentación vacía pretender entrar en tales argumentos vacíos y alejados de la situación. La construcción de la fenomenología según el método, la problemática y el trabajo de desarrollo concreto es la única respuesta aquí posible. En la fundamentación y desarrollo de la fenomenología trascendental se muestra en primer lugar la necesidad de comenzar un conocimiento absolutamente legitimado, es decir, estricto en sentido verdadero, de un modo *trascendental* o, lo que es lo mismo, con la *supresión del prejuicio del mundo.* Angustiarse posteriormente por la aparente volatilización de la realidad del mundo es una evasión ante una necesidad indudable. En el desarrollo posterior que paso a paso muestra necesidades a las que uno no puede escaparse, se disuelve por sí misma la preocupación por la realidad del mundo y por el conocimiento referido al mundo real, y se disuelve por una *comprensión* incomparablemente nueva e insuperablemente evidente de lo que significa ser real del mundo y en general ser real, [482], qué significa incluso en la vida natural, cuya esencia se ha convertido en tema trascendental.

Con esto está totalmente claro qué pueden producir la experiencia y el pensar, es claro que el pensar, como una efectuación que progresa dentro de la intersubjetividad trascendental y que sólo en ella se documenta, *por principio no puede saltar esta subjetividad*; que la subjetividad trascendental en sí misma sólo puede trazar subjetividad trascendental; que las formaciones ideales trascendentales, por su parte, sólo pueden mantenerse en lo trascendental, que su idealidad, su en sí, nunca puede significar un traspasar la esfera trascendental (si bien trasciende los actos individuales trascendentales, los sujetos individuales y los contextos fácticamente individuales); y

que en general un ser real e ideal que trascienda la subjetividad trascendental total[18] es un *contrasentido,* que tiene que ser intuido como tal.

De todos modos la constatación de esta situación —el idealismo fenomenológico trascendental— no constituye ni con mucho el contenido total de la fenomenología, como tampoco designa su temática. Él es el resultado que prefigura la forma de todo sentido de ser, a la que deben ligarse todos los problemas ontológicos imaginables. *Todas* las ontologías *filosóficas* son *ontologías trascendental-idealistas*: todas las regiones de ὄντα son regiones de ὄντα que, según su sentido de ser real trascendentalmente clarificado, son idealidades trascendentales, unidades constituidas en la subjetividad trascendental en su conjunto.

2.4. *Hecho y esencia: la realidad originaria* (Del texto 22, *Hua* XV, págs. 383-386, 1931)

Aún algo más muy significativo: el eidos lo construyo yo, el *ego* fáctico fenomenologizante[19]. El construir y la construcción (la unidad constituida, el eidos) pertenecen a mi realidad fáctica, a mi individualidad. [384] Esta implicación trascendental de las posibilidades eidéticas de mi mismo y del eidos en mi facticidad se transfiere a todos los otros para mí. Así como no sólo están en mí como formaciones constituidas, sino que son para mí seres en su sentido de ser, tal que ellos mismos son sujetos constituyentes y porque están constituidos en mí como eso, es decir, es como eso como son constituidos en mí, igualmente vale que realmente son como realizaciones de sus posibilidades eidéticas, pero que también ellos llevan en sí mismos la posibilidad de construirse como posibilidades eidéticas y su eidos como ser ideal.

---

[18] Intersubjetividad como la totalidad de la subjetividad

[19] Es decir, que hace fenomenología.

[385] Aquí tenemos un caso único y digno de atención, para la relación del hecho y el eidos. El ser de un eidos, el ser de posibilidades eidéticas y del universo de estas posibilidades eidéticas está libre del ser o no ser de cualquier realización de tales posibilidades, en cuanto al ser es independiente de toda realidad, es decir, de la realidad que le corresponde. Pero el eidos del yo trascendental es impensable sin el yo trascendental en cuanto fáctico.

En cuanto yo manteniéndome en el hecho de mi subjetividad trascendental y del mundo que me es válido, me cambio y pasando al eidos me investigo sistemáticamente, me mantengo en la ontología absoluta y correlativamente en la ontología mundana.

Pero ahora tengo en cuenta que en la pregunta retrospectiva[20] en definitiva aparece como resultado la estructura originaria en sus cambios de Hyle originaria, etc., con las cinestesias originarias, los sentimientos originarios, los instintos originarios. Según eso en el hecho sucede que el material originario transcurre de tal modo en una forma unitaria, la forma esencial es anterior a la mundanidad. Con ello parece ya predibujada para mí de modo «instintivo» la constitución de todo el mundo, con lo que las funciones que la posibilitan tienen incluso de antemano su ABC esencial, su gramática esencial. Por tanto, en el hecho se da que de antemano tiene lugar una teleología. Una ontología plena es teleología, pero presupone de antemano el hecho. Yo soy apodícticamente y estoy apodícticamente en la creencia del mundo. Para mí la mundanidad, la teleología, son trascendentalmente desvelables en el hecho.

Verdaderamente, si se hubiera formulado una psicología ordenada, desde ella debería haber sido posible mostrar una teleología mundana, que ciertamente sólo sería posible como trascendental.

---

[20] *Rückfrage*, se refiere a la pregunta trascendental propia de la fenomenología trascendental, es decir, la pregunta por las operaciones que están en la base de un ser o sentido de ser.

Ahora bien, esa teleología tiene condiciones de su posibilidad, también, por tanto, el ser de la realidad teleológica misma, y desde la realidad trascendental su posibilidad esencial. Justo en el ser remitido a los hechos originarios de la Hyle (en sentido amplio). Sin ella no sería posible ningún mundo y ninguna totalidad trascendental de subjetividades.

¿Se puede decir en esta situación que esta teleología con su facticidad originaria tiene su fundamento en Dios?

Llegamos a «hechos» últimos: hechos originales, últimas necesidades, las necesidades originarias.

[386] Pero yo las pienso, yo pregunto retrospectivamente por ellas, y llego a ellas en definitiva desde el mundo que ya «tengo». Yo pienso, yo practico reducción, yo que soy para mí en este carácter de horizonte.

En este camino yo soy el hecho originario, yo sé que en mi pregunta retrospectiva fáctica a mi capacidad fáctica de variación esencial le resultan tales y tales estados originarios míos propios, como estructuras originarias de mi facticidad, y que llevo en mí de forma esencial un núcleo de «casualidad» originaria, en formas de un funcionamiento capaz, en las que están fundadas las necesidades esenciales mundanas. Yo no puedo sobrepasar mi ser fáctico y en él el ser-con *(Mitsein)* de los otros intencionalmente incluido, por tanto, la realidad absoluta. Lo absoluto tiene en sí mismo su fundamento y en su ser sin fundamento su necesidad absoluta, como la «sustancia absoluta». Su necesidad no es una necesidad esencial que dejara abierta una contingencia. Todas las necesidades esenciales son momentos de su hecho, son modos de su funcionar en relación a sí mismo, son modos de entenderse o poderse entender a sí mismo.

3. CUERPO E INTERSUBJETIVIDAD

3.1. *La intersubjetividad trascendental*
(Del texto n.° 21, *Hua* XV, págs. 365-371, 1931)

En mi vida intencional siempre está incluido lo mentado, lo que aparece en cuanto tal, por tanto, es potencialidad. En la dación de sentido [366] por la que se ha llevado a cabo el fenómeno y que justamente le ha dado ya el sentido, se da el horizonte de «valor» o respectivamente mi habitualidad como capacidad de poder mostrar el ahí como él mismo autopresentándose y autoidentificándose. «El» mundo no se ha perdido con la epojé, en términos generales ella no es desasimiento respecto al ser del mundo y de todo juicio sobre él, sino que es el camino del descubrimiento de los juicios de correlación, de la reducción de todas las unidades de ser a mí mismo y a mi subjetividad que tiene y da sentido por sus capacidades.

Pero si todo está de ese modo incluido en mí intencionalmente, lo que en general es pensable, bien como modo posible, bien como real, eso no significa que todo lo que es sea sólo mi yo trascendental. Todo no yo «está incluido» en el yo pero como unidad intencional de valor, aunque como «trascendencia» (sea) no yo. Así también el otro yo trascendental en mí, está en mí como unidad de valor, de modo que es certeza de ser anticipada y ratificada, a saber, como el no-yo que es yo y que como otro yo de nuevo me lleva en sí. Esta interioridad del *ser-unos-para-otros* como *un-ser-unos-en-otros* intencional es el *hecho originario «metafísico»*, es un unos-en-otros de lo absoluto. Cada uno tiene su primordialidad[21], y en ella implícita la potencialidad trascendental de su «yo» y cada uno es otro, de modo que nadie puede tener con otro en común lo más mí-

[21] Por primordialidad entiende Husserl aquella capa de la vida mental o psíquica que pertenece exclusivamente al sujeto individual, y es vivida sólo por él.

nimo de un modo real[22]. Pero cada uno en cuanto primordialidad de las vivencias intencionales de su yo, que se vive y que se «automantiene», implica a toda otra intencionalidad primordial. Y todo yo personal «abarca» en su intencionalidad y en su potencialidad y por su fenómeno del mundo a todo otro yo y a su fenómeno del mundo y en la sociación de los unos-en-otros encuentra cada uno al otro como yo separado de sí y como otro yo con otras intencionalidades y potencialidades, pero intencionalmente en sí y «relacionados» al mismo mundo. [...]

[370] En cuanto reflexiono universalmente debo decir: el estar incluido *intencionalmente* por la constitución se refiere a todo ser en todo sentido, de modo que también éste (el otro) está incluido en mí y también está incluido en mí el universo de los yos trascendentales, y que en cada uno de los mismos de nuevo está incluido el universo de los yos trascendentales. También eso, como todo, es desde mí, y después también desde cada uno. No tiene ningún sentido querer pensar otra cosa, exigir otra cosa.

Pero ¿qué significa *«metafísico»*, para lo absoluto? Yo en cuanto trascendental soy absolutamente, mi ser absoluto, ahí se incluye yo soy en cuanto soy para mí y comprendido en la constitución (yo) de un universo de co-yoes *(Mit-Ich)* trascendentales. Yo no puedo ser lo que soy sin los otros que son para mí, estos otros tampoco pueden ser sin mí. La inclusión intencional es necesidad de la coexistencia trascendental. No por una ley exterior sin sentido, que hubiera reunido a unos y a otros casualmente, aunque fuera de un modo absolutamente regulado; eso sería una contingencia general incondicionada. Nada conocido como existente es conocido como casualidad de un conocer, sino que como objeto del conocimiento, como ser que es de verdad, tiene un sentido de ser que perdura y es

---

[22] Husserl se refiere aquí a la llamada actualmente en la filosofía de la mente «intimidad epistémica»: sólo cada uno vive realmente sus vivencias, mi dolor sólo lo vivo yo.

correlativo a mi subjetividad trascendental que perdura y a su potencialidad, y en el conocimiento radical, concretamente último, a mi existencia y coexistencia trascendental.

Lo que no puede ser conocido no es; ser es cognoscibilidad, y lo que no puede ser conocido sin otro, no puede existir sin otro. Lo que es conocido como necesariamente existente, como trascendente a mí, el cognoscente, es o no es un «mero producto del conocimiento», sino que es en sí realmente. ¿Cómo puedo yo saber que lo que es reconocido en mí, de un modo apriori, como incondicional y evidentemente válido, vale realmente para todo ser?, etc. El presunto enigma del conocimiento.

Todo esto se resuelve por la aclaración constitutiva y sólo se resuelve por la fenomenología trascendental. Yo soy de un modo absoluto desde mi autoconocimiento absoluto, al cual pertenece también el conocimiento de que ser autocognoscible, y en el nivel más bajo [371] de la autotemporación, ser «conocido», el ser-para-mí-mismo, constituye mi ser. Y más aún, que todo lo que es está incluido cognoscitivamente en mí, y que este estar incluido significa para otros yos trascendentales coexistir absolutamente conmigo, desde mi constitución y en intercambio de constitución. Ser absoluto uno-con-otro, coexistir, es coexistir en y por intercambio de conocimientos, ser «en-sí-y-para-sí» es *en cuanto* absoluto para todo otro absoluto y así para la intersubjetividad trascendental, ser subjetividad en su conjunto. Ningún absoluto puede escaparse a la coexistencia universal. Es un *sinsentido* que algo sea *y* no esté en conexión con ningún ser, que sea solo. No sólo yo no soy ningún *solus ipse,* ningún absoluto pensable es *solus ipse,* eso es sencillamente no sentido. Y cuando el ser del mundo ha sido aclarado trascendentalmente, es evidente que también es impensable la naturaleza como siendo absolutamente para sí. Sólo es pensable como naturaleza en un entorno humano y con somas humanos y como algo trascendentalmente constituido *de la* intersubjetividad trascendental *-de la:* yo estoy en ella y ahí se da una facticidad, que, otra vez, superar es un *no sentido.*

El *unos-en-otros de la constitución* y con ello el inexistir intencional del conocimiento es *unos-con-otros* del ser y es el fundamento para un nuevo unos-en-otros, aquel de la sociación; el pensar y querer el uno-en-otros, uno-para-otros. Aquí hay todavía un punto para la reflexión.

3.2. *Necesidad de mi soma para la percepción del otro* (Del texto n.° 8, *Hua* XIII, págs. 264-267, 1914-1915)

Después de todo eso los puntos principales son los siguientes:

1) Mi soma está constituido como cuerpo. A la esencia del cuerpo le pertenece la posibilidad de representarlo transferido desde el fenómeno-cero[23] en que es dado, a cualquier fenómeno externo. A la esencia de todo cuerpo dado en fenómenos externos pertenece igualmente la posibilidad de poderlo traer a la orientación-cero, y así pertenece en general a la esencia de todo cuerpo toda orientación posible, también la orientación cero, bien que una ley empírica describa fácticamente que a mí sólo cierto cuerpo se me puede dar perceptivamente como fenómeno-cero y consecuentemente todos los otros cuerpos en apariciones externas.

2) El cuerpo que yo llamo el mío, mi somacuerpo, es soma y como soma está constituido en una nueva apercepción fundada en el grupo de las apariciones-cero. Ahora bien, en la autopercepción, la que da originariamente, del soma, o correlativamente, del yo empírico, me aparece una capa de características que puedo aprehender, en el somacuerpo que aparece, como sus propiedades o sus pertenencias: por ejemplo, el soma

---

[23] *Nullerscheinung:* con este término designa Husserl la cualidad espacial que caracteriza al propio cuerpo, de estar en el centro del espacio, en un lugar cero del espacio que lingüísticamente llamamos el aquí y respecto al cual todos los otros lugares o modos de aparición serán ahí. Esta diferencia define la radical inhomogeneidad del espacio vivido.

no es en general sólo cuerpo, sino cuerpo sensible, móvil, etc. En la medida en que represento el soma-cuerpo externamente, le aplicaré también aperceptivamente esta nueva capa cualitativa *(Beschaffenheitsschicht).* Sin embargo, originariamente [265] ésta sólo aparece en el fenómeno-cero del soma, en el exterior sólo es consciente de un modo mediato, en cuanto el fenómeno externo es consciente como exteriorización de la autoaparición.

3) Precisamente porque yo atribuyo somaticidad al soma-cuerpo que aparece externamente o es pensado como tal, y con ello una pertenencia al yo *se desdobla el yo,* pues yo soy y permanezco dado para mí mismo con mi soma en la aparición originaria del soma que pertenece al aquí. La ficción del yo movido fuera y de sus modos externos de aparecer desde mi soma pierde el carácter contradictorio, justamente si el yo no es actual, sino un segundo yo, cuyas multiplicidades cinestésicas están localizadas en un segundo soma, etc.

Con ello a la esencia de la autoapercepción, de la apercepción propia de mi cuerpo como soma, de la unidad del yo puro, con la corriente de conciencia, con este soma, del modo de aparición de cuerpos alrededor para este yo, y de nuevo en relación con la aparición del soma como cuerpo-cero, pertenece *el que yo puedo ganar antes de la experiencia efectiva de otro sujeto una representación posible de un otro.* Este modo de representación prescribe cómo podría darse otro sujeto y cómo se puede documentar como una representación ponente[24].

En el modo de la percepción no puede darse una aparición externa de mi soma, pero un segundo yo (un yo empírico), correspondiente al yo que había sido traspasado afuera de un modo lleno de contradicciones, puede tener la percepción de mi soma, correspondiente a mi representación externa representificativa[25] que surge al trasplantarme fuera. Entonces el

---

[24] Es decir, que tiene un objeto intencional existente.

[25] «*Vergegenwärtigenden äusseren Vorstellung*»: la cualidad somática sólo a mí, en mi fenómeno cero, se me da presentificativamente, es decir originariamente, esa cualidad en cualquier fenómeno que no sea mi realidad

otro, que con ello lo tengo pensado, tendría esa percepción. Inversamente, yo tendría del otro una percepción externa del soma. El otro es el yo puesto fuera que no puedo mantener como idéntico conmigo mismo. Dado que yo formo la representación de cómo aparecería somáticamente desde allí, puedo formar correlativamente la representación de cómo aparecería puesto allí o movido desde aquí. Si estoy realmente aquí y si tomo como otro al puesto fuera que está allí, eso significa que yo tendría desde aquí una percepción del soma del otro.

[266] Con eso está prediseñada la *posibilidad* (que encuentro realizada como experiencia): en la experiencia «externa» puedo encontrar un cuerpo que puedo aprehender, que puedo «percibir» como soma de un sujeto. Pero, naturalmente, no puedo aprehender así cualquier cuerpo, no todo fenómeno externo cumple las condiciones para la posibilidad de esta aprehensión. En la determinación esencial de un fenómeno externo sólo está incluido lo que formalmente le prescribe sentido: correlativamente, el sentido «cosa», «cuerpo espacial», «cosa material». Las determinaciones que lleva consigo el «soma y el yo empírico» no son propiedades físicas, ciertamente suponen corporalidad, pero la posibilidad de su experiencia exige una nueva apercepción que le prescribe condiciones. Las condiciones son estas: yo puedo aprehender el cuerpo ajeno como soma si me puedo trasplantar con mi soma que me aparece en fenómeno cero a aquel cuerpo, mirar ese cuerpo como si fuera mi soma, sólo que desde aquí considerado externamente —como si fuera mi soma, o tan parecido a mi soma que todavía posibilita la modificación que debo desarrollar entonces, el «trasladarse dentro», «el sentir dentro». También puedo decir:

Un cuerpo que aparece externamente me es dado externamente como un ser humano, como un soma y un sujeto somático, si por su semejanza con el mío exige la apercepción como soma y el ser portador de un sujeto (exige la apercepción

---

concreta somática actual sólo se me puede dar representificativamente, es decir, remitiéndose a una percepción original: cfr. la nota 7 en el texto 1.3.

de un soma y sujeto semejante al que a mí me aparece y me es dado internamente). La apercepción es del tipo siguiente, como cuando en el sentido de aquella representación contradictoria y luego coherente en la transposición de mi yo y de mi soma-yo, no solamente tengo un fenómeno externo de mi somacuerpo, sino un fenómeno que reenvía hacia una aparición interior correspondiente, a una semejante a como yo la tendría si me trasladara allí, al lugar de ese somacuerpo ajeno, o si yo estuviera allí.

Con ello el yo ajeno es puesto como análogo «del yo allí», del yo trasladado allí en pensamiento, y que de acuerdo a esta analogía está él mismo dado en un fenómeno interno, y que si se pensara trasladado a mi lugar tendría [267] una representación representificante, es decir, una aparición externa de su soma, que se correspondería con la percepción externa que yo tengo realmente de él. Y de nuevo con ello se da el que el otro es puesto de modo tal que desde mí, según mi corporalidad somática, él tiene un fenómeno externo, y este fenómeno debe ser interpretado como yo (a saber, yo en el modo de aparición externa para él), análogamente a la representación que puedo formarme de mí, como yo aparecería desde allí visto desde aquí.

Todo sujeto se ha constituido en cuanto sujeto empírico de modo tal que puede percibir externamente a todo otro sujeto que le sea semejante somática y mentalmente. La semejanza es, sin embargo, semejanza para él: todo sujeto empírico puede tener experiencia de todo otro sujeto en cuanto sujeto en la medida en que pueda ponerse en lugar del otro analógicamente, introyectarse en él, comprenderle desde dentro.

Si yo no tuviera soma o si no me estuvieran *dados* el soma o el yo empírico (originariamente según sus dos capas), tampoco podría «ver» ningún otro soma, ningún otro ser humano, la percepción del yo empírico propio, o de modo correlativo, la percepción del soma propio es en un cierto modo el fundamento para la percepción del ajeno. Esto no significa que yo deduzco al otro desde mi soma, no significa que mi soma sea, antes de todo, objeto de atención, pero mi soma debe ser perceptivamente consciente, sea atendido o no, objeto temático o no.

De un modo bien entendido también es correcto decir: yo sólo puedo captar el soma ajeno en una *interpretación* de un cuerpo somático semejante al mío en cuanto soma y con ello como portador de un yo (un yo semejante al mío).

3.3. *Que la* Einfühlung *es una expresión falsa*[26] (Del texto 13, *Hua* XIII, 335-339, 1914/1915)

Se habla de «endopatía» *(Einfühlung)*. «Yo le siento al cuerpo ajeno mi yo sujeto». Pero ¿es correcto hablar así? Pues ¿es eso (en el modo en general de una representificación) «ejecutar una conciencia, aparición interna de somaticidad corpórea, de somaticidad, de una mente», tanto como representarse a sí mismo sólo que con contenido modificado de conciencia? Una representificación deja abierta, o puede dejar abierta, la cuestión de si el yo es el mismo. Pero el mismo sólo puede ser en ciertas formas de la aprehensión: en las formas de un yo pasado (con un estado pasado «del» soma), yo futuro (lo que yo seré somática y mentalmente) y yo posible, lo que yo podría ser o hubiera podido ser, si—. Pero esto no agota todos los modos posibles como puede ocurrir una representificación de un yo empírico [...].

De todas maneras sea cual sea el modo en que me represente reproductivamente un yo ajeno, una conciencia ajena, me lo represento análogamente como mi yo propio, hasta el punto de que si le atribuyo totalmente el mismo contenido de conciencia y las mismas posibilidades empíricas, lo identifico con mi yo propio, por la identificación lo llevo a mi yo. De nuevo hay que preguntar: *¿Puede la conciencia pura [336], pensada en el ser infinito, ser dos veces?* ¿Puede, prescindiendo de la somaticidad y de la constitución de un yo empírico, existir dos veces el mismo yo? ¿Es pensable esto?

Evidentemente la cuestión es para el yo empírico. Incluso si los somas, prescindiendo de los lugares, fueran o pudieran

---

[26] El título de este texto es de Husserl.

ser totalmente idénticos, los sujetos no serían absolutamente los mismos. El contenido de conciencia *debería* ser distinto: a cada uno debe aparecérsele el mundo en un aspecto distinto. El representar-en-analogía-conmigo es evidente justamente porque yo represento un yo y el uno y único yo que puede ser dado originariamente, es decir yo, es mi yo.

Pero entonces hacía la pregunta: *¿Cómo puede ser posible la traducción de los fenómenos externos del cuerpo ajeno en el sistema de fenómenos internos?* Si prescindimos de lo genético, tenemos que preguntar: ¿Qué implica el modo como el fenómeno externo actúa aperceptivamente? Yo soy remitido a mi aquí, con él está efectivamente relacionado el fenómeno externo de aquel cuerpo, y con fenómeno interno correspondiente en que hay que traducir el fenómeno externo. En el sentido de la apercepción realizada o en el sentido de la interpretación del fenómeno externo la aparición interna es el análogo de aquel fenómeno interno que resultaría si trasladara mi cuerpo allí (si me moviera allí), e igualmente el fenómeno externo de mi soma, que desde aquí pertenecería al allí, es análogo al fenómeno externo que yo tengo de aquel cuerpo justamente desde aquí.

Pero ¿comparo yo?, ¿pienso efectivamente (y debo pensar) en mí, en mi nuevo trasladarme, en mis fenómenos externos e internos? ¡Esto no es necesario! [337] [...] Ciertamente tiene sentido coherente decir que *desde una perspectiva genética* primero debe estar constituido mi soma propio antes de poder percibir un soma ajeno, si es cierto que no es posible ninguna representificación de un determinado tipo aperceptivo sin una percepción previa, y es autoevidente que, en la clarificación de lo dado sólo representificativamente, apelaré a la percepción en que se ha dado originalmente, y en ese caso naturalmente siempre llego a mi yo. *Pero es incorrecto que la comprensión de la vida mental ajena, que la experiencia de la existencia del soma y la mente ajenos, supongan una endopatía (Einfühlung) del yo en los cuerpos ajenos y cambios corporales* (expresiones) [338]. Es cierto que existe una endopatía *(Einfühlung)*, ponerse en la situación del otro, pensarse que en lugar del soma propio se tiene el soma de otro [...]

Mi ser somático puede cambiarse, mi ser mental también, trozo a trozo. Pero el «cambio» por el cual yo me hago otro es sencillamente imposible [...]

En sentido estricto yo no puedo meterme en el otro, sólo puedo representarme cómo sentiría yo si fuera como el otro, cómo me iría, en cuyo caso, en sentido estricto, yo no soy yo, ya no puedo mantener mi identidad. Por eso es una representación imaginaria.

Por eso diría: *en realidad no se da ninguna endopatía* (*Einfühlung*), como decía antes. *Tampoco se da ninguna analogización, ninguna conclusión de analogía, ninguna transferencia por analogía,* aunque la continua referencia, en la representación representificante, a mi campo de conciencia, debe llevar el que frecuentemente saque analogías, que yo interprete para mí: el otro opina ahora esto, de modo análogo a como yo bajo circunstancias parecidas, hace poco por ejemplo opinaba eso o lo otro, el otro ve ciertamente esto, aprehende eso, etc. [339], yo he aprehendido una vez de modo totalmente semejante, he caído en los mismos engaños, también una vez me enojé por los mismos motivos, etc. *Pero necesariamente no es ninguna analogización. Sin más se realiza la «apercepción» de la vida mental ajena.* El cuerpo ajeno en su aparición externa es entendido como soma.

3.4. *¿Qué es el soma* (Leib)? (Apéndice XXXIII, *Hua* XIV, págs. 281-285, 1922)

Para el tratamiento de la intersubjetividad se necesita mayor precisión:

1) El soma propio está constituido de un modo especial, y lo que, por así decirlo, entra en consideración para la primera *Einfühlung* para que sea posible, y que en no menor medida entra en consideración en toda *Einfühlung* posterior, aunque esencialmente como fundamento efectivo de motivación, es aquello que constituye al soma *perceptivamente*: ya como cosa.

El soma se constituye perceptivamente como cualquier cosa primero como phantom y sólo después en una etapa superior por una causalidad intuitiva como cosa de propiedades. Ahora sólo tomamos en cuenta la primera etapa, el phantom[27] soma y su conformación para la percepción originaria del soma completo, que ya está presupuesto en esta configuración, tal como parece, o si con eso se dice demasiado, siempre juega su papel operativo para todas las demás percepciones externas. De todos modos con las cinestesias que de modo originario transcurren instintivamente, transcurren de modo paralelo procesos sensitivos, «movimientos del ojo» que aún no está constituido como phantom, por no decir como cosa, [282] hacen transcurrir datos ópticos. Con los ojos cerrados o en la oscuridad, con las cinestesias, transcurren datos sensibles táctiles y de un modo que no vamos a explicar más de cerca, pueden constituirse ya ahí unidades de phantom, el phantom visual del soma (que siempre es el más próximamente dado), el táctil, y mientras ambos sentidos colaboren como de ordinario, entonces se separan el phantom táctil y visual del soma tocado dado del phantom de la mano que toca (sólo visualmente), que, sin embargo, de nuevo puede ser tocada con la otra mano.

En la medida en que ahí se constituye el soma como phantom, se constituye necesariamente siempre con otras *capas somáticas* específicas. Toda parte del soma está constituida como phantom y también como «órgano» como moviéndose cinestésicamente, como cuando *por* mi libre «yo muevo», hago transcurrir los datos, moviéndose en consecuencia y según eso en todo tiempo siendo, de un modo conocido, subjetivamente móvil. Mientras tanto suceden cambios ya en el campo sensible táctil. Pero cuando toco otras partes del soma, el campo táctil es recorrido en una cierta parte (superficie táctil del

---

[27] Con este término designa Husserl una etapa constitutiva previa a la etapa de plena objetividad. Evolutivamente se correspondería con el modo de percibir propio de las primeras etapas de la vida de los niños.

muslo) y a la vez se da siempre otro pedazo del campo táctil de otro modo, en aquel del tocar (del dedo que toca), etc.

Por tanto, a una con el phantom se constituye también esto: que tiene una capa paralela como *«superficie» sensible* que le pertenece, y que puede ser recorrida por el tacto del órgano operativo. Al revés, puesto que el dedo tiene superficie táctil, que puede operar como tocadora en la cinestesia libre de este dedo, así bajo el título de órgano operativo el phantom del dedo recibe justamente la unidad con una multiplicidad cinestésica, que puede ser recorrida, actualizada, y por ello el mover subjetivo del dedo es actualizar la movilidad subjetiva que le pertenece. Mas ésta tiene una posición instrumental práctica en los toques posibles. El dedo se constituye como subjetivamente movible y como «órgano» instrumental, como órgano para mi «capacidad de tocar» ahora configurada.

El phantom de entonces es unidad de fenómenos que en el transcurso de un percibir libre, en el funcionar libre de los órganos perceptivos puedo recorrer y constituir en una unidad coherente. Pero el phantom de mi muslo, mi pecho, etc., tiene también una capa de ubiestesias[28] *(Empfindnisse)* que yo puedo recorrer simultáneamente y que, dada en una percepción táctil, encuentro como perteneciéndole. Y así tengo en diferentes direcciones aspectos que pertenecen al phantom de mi soma (que como phantom total se constituye sólo en un funcionar adicional sucesivo de partes somáticas individuales como órganos de percepción).

Tenemos, por tanto, para la constitución perceptiva del soma una situación distinta que para cualquier otra cosa. No lo hemos constituido sólo por un sistema de fenómenos que presentan (en escorzos), sino que para él el sistema de escorzos constituyente del phantom en cuanto tal está entrelazado con un sistema de varias capas [283] *y, a saber, entrelazado por*

---

[28] Para *Empfindniss* utilizo la traducción de Antonio Zirión, que no está recogida en nuestra traducción de *Problemas fundamentales de la fenomenología.*

copresentación[29,30]. La copresentación juega ya en todo caso un papel para la constitución de todo phantom, en cuanto que todo lo que pertenece a un contenido momentáneo de un escorzo está unido por copresentación, y a eso pertenece también que en un transcurso libre de «yo tengo experiencia», cada escorzo momentáneo anticipa el escorzo del momento próximo de antemano, de un modo más o menos determinado, como algo que en el transcurso sólo determinadamente llega a presencia efectiva y a una copresencia con lo ya presentado (en el caso más sencillo de lo que no cambia). Más allá, como copresencia de las diversas capas del phantom, que en cada momento, también en la medida en que no están actualizadas, pueden recibir sus copresentaciones. Pero para el soma tenemos las capas específicas del soma. Unas se refieren a otras; en el transcurso efectivo del conjunto en el que son actualizadas no surgen meramente en conjunto, sino que operan en relación unas con otras como «presentantes». Las intenciones de expectativa que significa la expresión «remitir» son expectativas *cumplidas* en el transcurso, y cumplidas por dación originaria, por percepción, presencia originaria. Los transcursos cinestésicos que operan en toda realización de un phantom, siempre ejercen naturalmente funciones apresentativas para toda percepción de cosas, pero no pertenecen a la cosa, mientras que pertenecen por ejemplo al órgano del tacto, la mano, es decir, mientras que ésta, así como también en cuanto a su «superficie táctil», y a sus ubiestesias táctiles, tiene constitutivamente esas propiedades. Y aún más, el soma, mi soma, mantiene respecto al conjunto de mi vida interna y a la vida del yo una relación especial, el placer y el dolor sensibles[31], pertenecen inmediatamente a ciertas ubiestesias, y

---

[29] No apresentación, porque está cumplido. [Nota de Husserl]

[30] Husserl distingue la percepción, que significa cognitivamente presentación, de la apresentación, que nos da contenidos incluidos implicativamente pero no presencialmente en algo dado, y la copresentación.

[31] Es decir, físicos-somáticos, en cuanto opuestos a mental puro.

toda vida del afecto y de la voluntad lleva consigo un cambio del sentimiento sensible. También los sentimientos de frescura somática, de ligereza, la disponibilidad ligera, etc., o, por otro lado, de torpeza penosa, la excitabilidad, la cólera, se irradian en los sucesos somáticos, y esta irradiación significa de nuevo una copresentación unilateral, que ciertamente en esta perspectiva no lleva a una capa constitutiva de la somaticidad como objeto de experiencia, porque en esos casos no se trata de una co-dación para la que, interesado en mi soma y mirando de un modo identificatorio, tuviera un interés especial en identificar. Sin embargo, también está preconstituida esta propiedad del soma, trayendo con los diversos afectos tales copresentaciones. Esto aún habría que estudiarlo. Finalmente también la causalidad sensible de cosas es una figura constitutiva de «copresentaciones»[32].

¿En qué consiste la semejanza del cuerpo ajeno con el mío, que posibilita la Einfühlung [284]? El soma propio está distribuido según órganos, que normalmente están actuando, además el soma tiene como conjunto y en sus miembros una típica también en el comportamiento externo variable. El soma ajeno es *semejante* al propio en el todo y en sus miembros, pero también según el conjunto del *comportamiento* externo, el tocar, agarrar, empujar, chocar, llevar, etc. Pero en mi soma eso es una exterioridad que está unida por copresentación con una capa interna por la que está en correspondencia con toda mi subjetividad, mi yo, mi mundo entorno que me aparece así y así, que está orientado en torno a mi soma que aparece, mientras tanto mi acontecer somático correspondiente es un hacer o padecer, un estar determinado bajo la situación motivadora de este u otro modo, según ello un actuar o reaccionar somáticamente. Las daciones somáticas no transcurren meramente

---

[32] Más aún: mi soma opera como órgano para todas mis intervenciones prácticas en la naturaleza causal externa. Los procesos de ésta me determinan, aun sin intervención previa, a reaccionar, a movimientos correspondientes a la actuación respectiva. Soma [es] punto de cambio psicofísico. [Nota de Husserl].

como cualquier dación de una cosa, sólo determinadas en una causalidad cósica, y en todo caso determinadas después como consecuencia de mi intervención según su causalidad, sino que las daciones de mi propio soma transcurren como una exterioridad (cosicidad espacial) que a la vez tiene un lado subjetivo y después como un ser y acontecer que está en mi contexto subjetivo, que se mueve por cinestesias y que está movido porque he visto tales y tales cosas y ante ellas me asusto, me escapo, o porque las quiero agarrar para objetivos, las agarro, a lo que sigue algo como consecuencia, que yo las coma, etc. Lo que en ese caso es exterioridad, como la muestra toda cosa, está dotado de una «interioridad» que prescribe por motivación a la marcha de la exterioridad una regla, se trata de una unidad de mutua pertenencia en los procesos externos y en los procesos subjetivos que le pertenecen.

En la medida en que en el soma ajeno el comportamiento externo por su analogía *«recuerda»* a un comportamiento interno, a una subjetividad que tiene su «órgano» en este soma, esto es ahora lo esencial, que en ese caso no se trata sólo de una semejanza de cosas estática quieta, ni tampoco de una mera semejanza de comportamiento de cosas a las que yo sólo mirara, desde la perspectiva de sus cambios y de la causalidad de sus cambios. Sino que se trata de una semejanza de un «comportamiento» con mi comportamiento *somático* en cuanto somático, por ejemplo, un proceso recuerda como análogo a mi retroceso ante una cosa que me asusta, al evitar algo o ser atraído por una comida, tomarla, comerla, etc. Pero no sólo recuerda, sino que en el transcurso del proceso ocurre algo «como cuando» yo, después de hacerlo, frente a una cosa, de haberla tomado, ahora hago esto, la como, y cada uno de los nuevos fenómenos está *motivado* por el anterior y a la vez se ratifica justamente por lo que se muestra de modo externo en la objetividad de la experiencia externa, en cuanto aquello de lo que me acuerdo inmediatamente *surge* en la exterioridad [285]. Y ahora esos análogos de una interioridad correspondiente, que para mí no está copresentada, porque, despertada en el transcurso siempre nuevo pero de un modo típico y exi-

giendo una exterioridad, también la muestran en una ocurrencia efectiva, reciben *una fuerza apresentativa, la exterioridad es esperada*, y a la vez la correspondiente interioridad no es meramente representada, no es mera analogía, sino que está ahí, sólo que para mí no es experienciable en sí misma, justamente no es mi interioridad.

3.5. *Necesidad del cuerpo para la subjetividad* (Apéndice XXIX, *Hua* XIII, págs. 229-230, 1912)

¿Cómo se podría pensar la realidad mental, el sujeto yo, sin cuerpo[33]? Tendrían que estar presentes, en todo caso, todos los grupos de sensaciones, tanto las sensaciones somáticas específicas (ubiestesias[34]) que no experimentan ninguna aprehensión como representantes de propiedades externas de cosas, como también aquellas sensaciones que la reciben, con la única excepción de aquellas que hacen aparecer al soma mismo como cosa física. Naturalmente, el mundo fáctico en su conjunto no puede permanecer el mismo, pues los somas en cuanto cosas son obviamente algo y ejercen o padecen efectos de tipo físico. Todo lo que le pertenece debería ser excluido.

Por el contrario, debería permanecer el conjunto del mundo físico (en general, por lo menos según el tipo), debe ser experienciado así y debe ser experienciable continuamente. Los movimientos y sensaciones táctiles con que construyo *[aufbaue]* la conciencia de la cosa tocada según las propiedades correspondientes, están ahí, discurren según la misma regla, todas las sensaciones musculares que sirven a la motivación. Sólo que ahí no hay ningún músculo, ningún dedo que toque, en general, ningún cuerpo.

---

[33] Husserl utiliza la palabra *Leib*, pero el sentido es el de cuerpo, pues, en esos momentos, aún no tiene clara Husserl la distinción entre *Leib* y *Körper*, como tuve la oportunidad de mostrarlo en un Congreso internacional.

[34] Véase *supra* nota 28.

También puedo mover las cosas voluntariamente, no por mi mano, pero ¿cómo? (yo puedo tocar voluntariamente en la medida en que hago transcurrir voluntariamente las sensaciones musculares motivantes, con las que, como consecuencia, están dadas para el objeto visual ciertos decursos de sensaciones táctiles). Yo muevo la cosa primero en la medida en que la llevo al tacto, a «agarrar», a «empujar» con ciertas sensaciones de esfuerzo y actos de voluntad. Yo tendría entonces todo el cuerpo de sensaciones, de sentimientos, de voluntad, pero ¡ningún cuerpo físico!, ninguno que yo mismo pudiera ver, que me fuera dado como cosa, que actúe como cosa. Es decir, un «espíritu», un fantasma (que, sin embargo, no podría ya aparecer en la forma de una sombra fantasmal).

[230] Pero ¿qué ocurriría si yo, que tengo un cuerpo, fuera tocado o desplazado por tal espíritu sin cuerpo?

Ahora bien, si la misma cosa que ahí es mi cuerpo como cosa física ha de poder ser tocada por otro, esa identidad significa que mis series de mis fenómenos y las correspondientes del espíritu [del fantasma] constituyen lo mismo, y la identidad exige cognoscibilidad, cognoscibilidad intersubjetiva, por tanto, posibilidad de comprensión recíproca. Si ese espíritu tiene tales series de sensaciones táctiles y visuales, etc., como yo, tiene en ese caso el fenómeno o eventualmente experiencia y donación de experiencia de una cosa exactamente igual, que tiene exactamente ese aspecto, que se toca de ese modo, prescindiendo naturalmente de la corporalidad específica que estaría excluida para él. *Pero la identidad no puede ofrecer aquí ningún sentido*. Si por otro lado yo siento la serie de sensaciones táctiles de modo paralelo con las del espíritu [las del fantasma], exactamente igual sin que yo me toque, supondría ciertamente en ese caso que alguien toca ahí (como ocurre en la oscuridad en que no veo a quien me agarra). Pero si no veo al otro, diré que tengo alucinaciones; igualmente, si a la vez que veo al que toca, al intentar tocarlo, agarro el vacío a través del «fantasma» de color que está ahí, diré entonces: eso no existe.

En el mundo fáctico la corporalidad mediatiza la comprensión de las mentes de esos cuerpos, la comprensión de los

seres humanos en su conjunto según su «vida anímica». ¿Es pensable la comprensión de otro modo que a través de los cuerpos? Todo curso de conciencia es algo totalmente separado, una mónada, y permanecería sin las ventanas de la comprensión si no hubiera fenómenos intersubjetivos, etc. Esa es también la condición de posibilidad de un mundo de cosas, que es uno y el mismo para muchos yoes.

4. LA INTENCIÓN FUNDAMENTAL DE LA FENOMENOLOGÍA

4.1. *La necesidad de la existencia del yo* (Apéndice XX, *Hua* XIV, págs. 154-158, 1922)

La necesidad de la existencia del yo. Yo soy y tengo la evidencia no sólo de que soy, sino de que soy necesariamente. Para mí es impensable el no ser. Por tanto también impensable que no sea ningún yo en general.

Yo soy el que soy, pero también podría ser de otro modo. El que yo sea este o tal como soy es un mero hecho casual. Tengo la evidencia de poder ser de otro modo, y el ámbito de posibilidades de ser de otra manera radica *a priori* «en» mí, yo «podría» recorrer intuitivamente todos los posibles cambios de mi yo. *Y este universo de las posibilidades de mi ser otro se «cubre» a la vez con el universo de las posibilidades de un yo en general.* Esta idea (que surge aquí como una idea regional) me es «innata». A toda posibilidad de *otro* yo separado [155] de mí corresponde en general una posibilidad de *mi* ser otro, cada yo ajeno «ha de cubrirse» con el mío, cada uno tiene una individualidad, pero cada uno tiene la misma «esencia». Con otras palabras: cada uno tiene su corriente de vivencias rodeada por la forma del tiempo inmanente, cada uno es el polo de afectividad y pasividad en relación con esta corriente de vivencias y lo constituido intencionalmente en ella. Cada uno es en relación con ella centro, sustrato de propiedades habituales: y en la medida en que todo esto tiene su ley esencial, el yo mismo tiene su esencia. Manifiestamente ésta no es intuitiva como

una vivencia en sentido directo, su esencia es análoga a la esencia categorial.

Yo puedo imaginarme ser de otro modo. Sólo necesito imaginar de otro modo mis vivencias pasivas o mis tomas de postura activas; esto lo puedo hacer de un modo intuitivo original. Incluso mi modo propio individual puedo pensarlo de otro modo. Este «de otro modo» significa también posibilidades de la variación, del hacerse otro, especialmente una «inversión» completa. En la medida en que (en este marco apriórico del posible ser otro) siempre me puedo pensar el ser de otro modo de lo que soy, es impensable para mí sencillamente el no ser.

Puedo figurarme otros yos y pensarme de otro modo. Puedo imaginarme que no existen otros sujetos, pues para mí sólo por la *Einfühlung* pueden ser dados, por una apercepción que presupone que mi soma se ha constituido para mí como soma y como el propio de estados psicofísicos relacionados a él. Esto hace aprehensible la somaticidad ajena y la subjetividad psicofísica ajena, en analogía con la mía, en una apercepción empírica que se suprime si la indicación somático-anímica no se ratifica[35].

Por tanto, [el] yo (y cada yo) puede figurarse que no haya otro yo, pero ningún yo puede imaginar que él mismo no sea. Sólo puede imaginarse de otro modo a lo que es fácticamente. Según mi ser así, siempre soy sólo casualmente, pero no sencillamente respecto a mi ser. Para mi ser así sólo es obligatorio el marco general esencial que abarca a todas las posibilidades de mi yo y de un yo en general. De un yo en general: pues toda posibilidad de cualquier otro yo debe mantenerse en el marco de la analogía, y cuanto alcanza la analogía, tanto alcanza una unidad de esencia. Toda variación posible que puedo imaginar en otro, puedo pensarla todavía más originariamente en mí mismo.

---

[35] Es totalmente necesaria una investigación especial sobre cómo la evidencia de la *Einfühlung* se hace irresistible en el intercambio, y qué papel desempeña eso en la dación de la naturaleza. [Nota de Husserl].

Si yo soy un hecho absoluto, imborrable, hay que preguntar hasta donde alcanza. Mi esfera de pasado es de todos modos, bien entendida, intachable. El recuerdo [156] puede engañar, pero sólo puede mostrarse falso en pugna con otros recuerdos, y no tiene ningún sentido el que todos los recuerdos en general engañen y que no haya ningún pasado que sea mío.

Pero ¿no puede empezar la conciencia?, ¿no puede terminar? Conciencia como corriente de vivencias, como lugar de ser en la forma del tiempo inmanente. ¿Puede ser limitado el tiempo inmanente? O como también podemos decirlo: ¿Puede haber una primera vivencia de pasado, que en cuanto tal no tuviera ningún horizonte de pasado, y una última vivencia que ya no tuviera delante de sí ningún horizonte de expectativa?, ¿o es sólo el horizonte de recuerdo sencillamente intachable en referencia al ser, pero no el horizonte de expectativas, de modo que en el caso de la última vivencia ya no fuera cumplible la preexpectativa?

¿Puede lo que surge como un nuevo ahora, como prosecución continuada de algo recién sido, surgir sin trasfondo de pasado?, ¿y puede lo que surge ahora ser sin pasar a un nuevo ahora?, ¿cómo puede engañarse una expectativa (y a la esencia de la corriente pertenece llevar consigo en cada fase una protención), si no es en relación a otra novedad que surge y que es de modo distinto a lo esperado?, ¿es el no ser de algo puesto como futuro pensable de otro modo que en pugna con una nueva actualidad? ¿Puede haber una interrupción sin cumplimiento o sin decepción? Interrupción, ¿qué significa eso? Ya no viene nada y entonces ya no hay nada ni lo esperado ni otro ser. Pero ¿qué significa que no hay nada? Si expreso eso o presumo preguntando, en cuanto sujeto cognoscente que vive, desde ahora debo presumir algo en el futuro, y las posibilidades de su negación y de su eliminación. Pero ¿cómo se motivaría la nada si estuviera totalmente vacío el campo de la inmanencia futura?, ¿con qué debería pugnar el primer supuesto *(der Ansatz)?* Naturalmente con algo que es; por tanto, algo hay ahí.

Por tanto, el tiempo inmanente debe continuarse sin fin en el futuro como tiempo cumplido. No puedo dejar de vivir (mi

corriente de conciencia no se puede interrumpir, tal interrupción no tiene ningún sentido para la conciencia absoluta). Puedo ser un yo «muerto» no despierto (que durmiese totalmente sin ensueños) de modo que tuviera una corriente totalmente indiferenciada, en la que no hubiera nada que cumpliera las condiciones de la afección y con ello tampoco las de la acción. El yo estaría fuera de función. Pero no por ello es nada y es inseparable de su corriente, incluso aunque esté fuera de función. El yo, este «polo» no puede surgir y tampoco pasar, sólo puede ser despertado.

Como la expectativa, lo mismo con el recuerdo. ¿Qué significa la nada antes de un recuerdo que todavía tengo? La nada es una noche negra en la que nada pasa. Pero esta noche negra [157] también es de nuevo algo, una clase de impleción positiva de la forma inmanente del tiempo.

Por tanto, el yo no puede ni surgir ni pasar, siempre tiene vivencia («piensa siempre»), el yo, la subjetividad pura monádica, que la reducción fenomenológica nos da en puridad, es «eterna», en cierto sentido, inmortal. Pero sólo lo natural, el ser humano en cuanto miembro de la naturaleza, puede nacer y morir en sentido natural. Es impensable que un yo, tomado puramente, o una subjetividad monádica no sea; según estas consideraciones eso significa: es impensable que mi corriente monádica no llene su forma de tiempo infinito en las dos direcciones y que no sea el polo yo que pertenece a esa infinidad.

¿Es pensable que un yo nunca despierte, que una corriente de vivencias sea, en la infinidad de ambas direcciones, el mismo gris uniforme? Y ¿es pensable, siguiendo con esto, que todos los yoes estén en esa situación, estén en una situación límite de apatía *[Dumpfheit]* absoluta, en la que no hubiera ningún desarrollo, ninguna habitualidad diferenciada, ninguna pasividad y actividad diferenciada?

¿Proviene de la posibilidad del conocimiento que debe ser exigida por todo ente alguna objeción contra eso?

Sólo un yo que pueda conocerse puede conocer a cualquier otro y en general una naturaleza, un mundo. Un yo absolutamente insensible de eternidad en eternidad no podría

conocerse y por tanto no podría ser, obviamente, sujeto de conocimiento. Entonces debería haber, por lo menos, un segundo yo junto al insensible como posible sujeto de conocimiento. Pero ¿puede entonces ser conocido por ese otro yo que, como sujeto despierto, le pensamos como sujeto de conocimiento? Hay que intuir que tampoco eso es posible. ¿Cómo podría llegar a una exteriorización? Para ello debería ser despertado, pero entonces la absoluta insensibilidad se habría pasado.

Por tanto, la posibilidad del ser de un yo infinitamente muerto, supondría para su cognoscibilidad no estar indefinidamente muerto, haberse expresado somáticamente y poder volverse a expresar. Si fuera posible el cesar, quedaría sólo el argumento: puesto que este yo estaba testimoniado somáticamente y con la muerte somática cesa el testimonio, entonces está así por motivos esenciales en la situación de «involución» continua, sin que sea ya posible más determinación de este yo. Sería sólo como la noche que sigue a la vida, y el problema restante sería sólo en qué medida un yo muerto pudiera de nuevo ser despertado y qué condiciones de posibilidad habría que satisfacer para la identificación del yo eventualmente despertado (dotado de un nuevo soma), si tales son pensables, etc. En todo caso un yo «muerto», muerto sin fin, no sería cognoscible ni para sí ni para otro, y tampoco naturalmente una totalidad de tales yoes. Por tanto tampoco puede ser porque es impensable.

Se podría decir: la representación aparentemente legítima [158] de un yo absolutamente muerto surge de que nos imaginamos un sueño sin ensueños continuado en ambas direcciones *in infinitum*, es decir, que cubrimos cada vivencia con la negra noche. Pero eso sólo es representable para un yo que esté despierto, y éste puede extender esa noche *«in infinitum»* y desplazarse continuamente como despierto. Pero la «infinidad» de la prosecución no significa infinidad actual, que aquí también es un contrasentido. En sentido propio, un yo absolutamente muerto es algo impensable.

Pero en nuestras consideraciones, ¿no operamos con infinidades actuales y por tanto falsas? Sin embargo, a cada yo debe

pertenecer una infinidad de tiempo inmanente pleno. Lo es como hábito permanente, como posibilidad de cadenas de recuerdos, etc., con horizontes siempre de nuevo abiertos. Ciertamente hay que preguntarse en este caso, como en el caso de otras infinidades, qué se puede determinar desde una perspectiva del conocimiento, porque nosotros, o en su caso el cognoscente, no puede recorrer el tiempo infinito ni puede examinar lo que hay en él *(Brouwer)*[36]. ¿Qué puede determinar un sujeto individual monádico *in infinitum*?, ¿puede un sujeto individual en general estar determinado y no son necesarios ya en relación con ello varios yoes?, ¿no es la animación de la naturaleza *in infinitum*, por tanto, una infinidad de yoes (conjunto infinito) un contrasentido?, etc.

Si aceptamos como confesado que todo yo debe ser necesariamente de modo intermitente un yo despierto, «vivo», y que hay varios yoes, en ese caso hay que plantear las preguntas de la naturaleza común. La pluralidad sólo puede ser cognoscible, si un yo ha constituido efectivamente la naturaleza. ¿Es pensable que existan varios yoes y que nunca hayan constituido una naturaleza común o que ninguno de ellos la tenga? Se responderá que no, pues entonces faltaría sencillamente la posibilidad del conocimiento. Un mundo que es incognoscible no puede ser. Eso no significa que siempre deba ser conocido. Pero es cognoscible si un yo se desarrolla hasta el conocimiento, aunque sólo sea a un conocimiento parcial, si ese yo u otros se desarrollan de tal modo que pueden llegar también a ese conocimiento, introducirse en el pasado desconocido, así como en el futuro y en las partes del mundo actuales desconocidas.

---

[36] *Brouwer*, matemático holandés fundador del intuicionismo matemático.

4.2. *La Idea de una cultura europea*[37] (*Hua* VII, págs. 203-207 y 15-17, 1922)

El carácter fundamental de la ciencia griega que parte de Tales es la «filosofía», repercusión sistemática de un interés teórico liberado de cualquier otra finalidad, del interés en la verdad sólo por la verdad. La ciencia pura en este sentido no sólo designa una forma cultural nueva que se añade al resto de las formaciones culturales. sino que prepara para el desarrollo de la totalidad de la cultura un giro que ella le opone como conjunto de una determinación superior. En la tendencia, innata por así decirlo, al interés teórico, a la universalidad sistemática, la filosofía no podía permanecer en la inicial ciertamente comprensible preferencia por los problemas cosmológicos. Por mas que en la consideración exterior natural del mundo se da éste como la totalidad de toda realidad, que abarca a la humanidad como un grupo de partes individuales subordinadas, también en la vida actual, para el actuante y especialmente para el que investiga, se da en la forma necesaria de orientación «yo y mi entorno», «nosotros y nuestro entorno (común)». Esta «coordinación principal» debía hacerse eficaz también para el interés teóricamente investigador. La subjetividad en cuanto cognoscente, y en lo más alto, como cognoscente teóricamente, después la subjetividad en cuanto afectada tanto en el placer como en el dolor por el entorno, y finalmente la subjetividad que actúa desde el interior libremente en el entorno [204], cambiándolo de acuerdo a metas[38], todo esto tenía

---

[37] Este texto, muy importante desde una perspectiva histórico-crítica, se publicó por primera vez en la *Revista japonesa-alemana para la ciencia y la técnica* (1923); una parte del artículo fue utilizada por Husserl para las *Vorlesungen* 1 y 2, de *Erste Philosophie I.* Husserl poseía una copia del artículo en un sobre al que le había puesto el título que aquí encabeza el texto. El título con el que se publicó cambia la palabra europea por filosófica.

[38] Husserl señala aquí las tres capas estructurales de la vida humana, la cognitiva, la afectiva-desiderativa y la práctica; conocer, estimar y hacer son las tres grandes vertientes para el análisis filosófico que la fenomenología tomará radicalmente en serio.

que entrar de modo progresivo en el punto de mira de la investigación teórica, y debían mezclarse, así como también condicionarse mutuamente la investigación del mundo ingenuamente orientada hacia fuera y la investigación del espíritu dirigida reflexivamente hacia dentro. Ahora bien, en la medida en que la investigación se dirigió hacia la subjetividad que piensa y actúa, debía llegar a la pregunta por la satisfacción última posible y en conexión con ella a la pregunta por la autenticidad y legitimidad de los objetivos y medios que hay que tomar. A eso debía llegar también la investigación en el dominio de la ciencia, pues las teorías proyectadas, tan pronto como se vieron arrastradas en la lucha de los sistemas, debían mostrar su *derecho*. En su comienzo, por tanto, para hacerse ciencia verdaderamente racional, evidente y definitivamente justificada, la ciencia debía superar la forma original de hacerse propia de una investigación teórica ingenua. En la investigación *epistemológica* debía investigar las *normas* de una ciencia que se legitima definitivamente, y después tender, en definitiva, a una forma esencialmente reformada, es decir, con una posición consciente de objetivos, a saber, la forma de una ciencia bajo dirección y legitimación teórico-científica.

Parecidos problemas de normas tenía, junto al teórico que actúa cognoscitivamente, el ser humano actuante en general. Así todo el conjunto de las preguntas más sublimes y últimas debía entrar en el campo del trabajo teórico, tendiendo a una totalidad de ideas absolutas normativas, que en su validez inatacable e incondicional deben determinar, como principios, la acción humana en cualquier esfera. Estas ideas, a la vez como entelequias ocultas, podrían estar actuando, ya antes de su intuición pura y de su configuración teórica, como fuerzas determinantes del desarrollo; pero sólo en cuanto formas de legitimidad posible conscientemente elaboradas e intuidas apodícticamente podían y pueden producir una «humanidad auténtica». Pues ¿qué otra cosa puede significar eso sino una humanidad verdaderamente madura, que en cuanto tal tiende a vivir siempre en vigilante autorresponsabilidad, que en todo

momento está dispuesta a seguir la «razón», a regirse a sí misma y sólo por normas pensadas e intuidas por ella misma, y que en todo momento debería ser capaz y estar preparada [205] para defender la absoluta legitimidad normativa de su hacer, desde las fuentes últimas de validez definitiva? De este modo a la filosofía, la ciencia universal, debía nacerle la tarea de ayudar a la humanidad, que tendía a ello de modo ciego, a lograr la más profunda autoconciencia, la conciencia de su verdadero y auténtico sentido de la vida. Su máxima obligación debía ser, ante todo, dar a este sentido su figura racional última, la forma de una teoría clarificada y comprendida desde todos los lados y finalmente legitimada desde toda perspectiva. Ésta, desarrollada sistemáticamente como ciencia de principios, debía exponer fundadamente el sistema normativo completo, al que debe ajustarse una humanidad para poder ser verdadera y auténtica humanidad, una humanidad desde la razón pura práctica. En cuanto filosofía, en el sentido más pregnante de una ciencia universal de principios, debía mostrar en unión de sus últimas reflexiones racionales, que el desarrollo verdaderamente humano de la humanidad ya no es posible en el modo de un crecimiento meramente orgánico, pasivo y ciego, sino que ya sólo es posible desde una libertad autónoma y, en primera línea, desde una *ciencia* verdaderamente autónoma; pero ante todo, desde una filosofía universal, que se ha dado a sí misma, en sus disciplinas de principios, su sistema absoluto de ley, la ley universal para todas las posibles leyes auténticas. La filosofía debe mostrar, en una racionalidad en última instancia vinculante, que la cultura histórica, que ha nacido de un modo natural, sólo puede tener la forma de desarrollo de una cultura verdaderamente humana en la forma de una cultura moldeada y fundada científicamente —hablando de un modo *ideal*— en la forma de una cultura filosófica que se autocomprende definitivamente desde una racionalidad última y, por tanto, que se legitima y configura prácticamente desde principios absolutos evidentes.

El primer brote y configuración de este convencimiento, de gran importancia para la historia de la humanidad, puede mos-

trarse en el curso del desarrollo de la filosofía griega. En general se puede considerar la historia de la filosofía (que del mismo modo en que ha crecido como ciencia universal, asimismo debe permanecer según su sentido) bajo el punto de vista de la máxima función de humanidad, bajo el punto de vista de su necesaria definición de crear una conciencia [206] universal definitivamente racional de la humanidad, por la cual debe ser llevada al camino de una auténtica humanidad. [...]

[15] En estas consideraciones fue especialmente innovador el conocimiento de que el ser humano individual y su vida, debe ser necesariamente considerado como miembro que funciona en la unidad de la comunidad y de su vida común, y que así la idea de razón no es [16] una idea meramente individual, sino una idea de comunidad, bajo la cual también debían ser juzgadas normativamente la humanidad unida socialmente y las formas, históricamente constituidas, de configuraciones sociales. Como se sabe, Platón llama al ser común en relación con su forma de desarrollo normal, el Estado, el «ser humano en grande». Claramente se rige por la apercepción nacida naturalmente, que determina, en general y de modo inevitable, el pensar y el hacer de la vida práctica política, y que mira a los pueblos, las ciudades y los estados de modo análogo a seres humanos individuales, como pensando, sintiendo, decidiendo prácticamente, actuando como personalidades. Y efectivamente, como toda visión originaria, también ésta tiene su derecho originario. Así Platón es el fundador de la teoría de la razón social, de una comunidad de seres humanos verdaderamente racional en general, de una vida auténtica social en general, en breve, el fundador de la ética social, como la ética plena y verdadera. Para Platón ésta tenía, totalmente en el sentido de las aclaraciones anteriores, una impregnación especial por su idea principial de la filosofía. A saber, si Sócrates había fundado la vida racional sobre un saber que se legitima intuitivamente, en el caso de Platón para este saber aparece la filosofía, la ciencia legitimada absolutamente. Además, después para la vida individual racional, la vida de comunidad; para el ser humano individual, el ser hu-

mano en grande. Así la filosofía se convierte en fundamento racional, en condición principial de la posibilidad de una comunidad verdaderamente racional y de una vida auténticamente racional. Si en Platón ésta se limita a la idea de la comunidad estatal y está pensada condicionada por el tiempo, es fácil extender universalmente su pensamiento básico a cualquier humanidad concebible de un modo amplio. Con ello se abre camino la idea de una humanidad nueva y una nueva cultura de la humanidad, a saber, como una humanidad y cultura desde la razón filosófica.

En qué medida habría que proseguir en la configuración de esta idea de racionalidad pura y cuál es su posibilidad práctica, en qué medida debe ser reconocida como norma práctica suprema y deba ser llevada a efecto, son aquí preguntas abiertas. En todo caso los pensamientos fundamentales platónicos de una filosofía rigurosa, [17] como función de una vida comunitaria que ha de ser reformada por aquélla, producen *de facto* un efecto ininterrumpido y progresivo. De modo consciente o inconsciente determinan el carácter esencial y la suerte del desarrollo de la cultura europea. La ciencia se extiende por todos los dominios de la vida y en todas partes, en la medida en que haya progresado, o crea haberlo hecho, reclama el significado de una autoridad normativa suprema.

[207] En este sentido el carácter fundamental de la cultura europea muy bien puede ser designado como un racionalismo, y su historia puede ser considerada desde la perspectiva de la lucha por el logro y configuración del sentido que le es propio, de la lucha por su racionalidad. Pues toda lucha por una autonomía de la razón, por la liberación del ser humano de las ataduras de la tradición, por una religión «natural», por un derecho «natural», etc. son en última instancia luchas o llevan a luchas por la función normativa universal de las ciencias, que deben ser continuamente fundamentadas, y que abarcan finalmente el universo teórico. Todas las preguntas prácticas ocultan en sí preguntas por el conocimiento, que por su parte se dejan formular en términos generales y convertirse en científicas. La pregunta misma por la autonomía de la razón como

principio supremo de la cultura debe ser planteada como científica y decidida de un modo científico definitivo.

4.3. *La crisis de las ciencias como una crisis antropológica y la función de la filosofía* (Selección de la I parte de *La crisis*, *Hua* VI)

§ 1. ¿Cómo se podría simplemente y con absoluta seriedad hablar de una crisis de las ciencias en general, por tanto, también de una crisis de las ciencias positivas, y por tanto de crisis también de la matemática pura, de las ciencias exactas de la naturaleza, que, sin embargo, no podemos dejar de admirar como modelos de cientificidad estricta y sumamente eficaz?... [2] Lo mismo vale claramente para otro gran grupo de ciencias que acostumbramos a incluir en las ciencias positivas, a saber, las ciencias concretas del espíritu... La rigurosidad de la cientificidad de todas estas disciplinas, la evidencia de sus logros teóricos y de sus éxitos que son permanentemente vilculantes, están fuera de cuestión. Sólo respecto a la psicología, en la medida en que pretende ser la ciencia abstracta fundamental, explicativa en última instancia, para las ciencias concretas del espíritu, quizá no estaríamos tan seguros.

§ 2. [3] Pero quizá desde otra perspectiva, a saber, partiendo de la queja generalizada sobre la crisis de nuestra cultura y del papel que en ella se atribuye a la ciencia, tal vez surjan motivos para someter la cientificidad de todas las ciencias a una *crítica seria y muy necesaria,* sin por ello abandonar su primer sentido de cientificidad, que es inatacable en la legitimidad de sus resultados metódicos... En el desarrollo [de esa perspectiva] pronto nos daremos cuenta de que a la cuestionabilidad que padece la psicología, no sólo en nuestros días sino ya desde hace siglos —una «crisis» que le es peculiar—, le corresponde un significado central para el nacimiento de incomprensiones enigmáticas e insolubles en las ciencias modernas, incluso las matemáticas y, en conexión con ello, para el surgimiento de una clase de enigma del mundo que era descono-

cida en los tiempos anteriores. Todos ellos llevan justamente al *enigma de la subjetividad* y están inseparablemente conectados con el *enigma de la temática y del método psicológicos.*

Nuestro punto de partida lo tomamos de un giro en la valoración general, en relación con las ciencias, acaecido al cambiar el último siglo[39]. No concierne a su cientificidad, sino a lo que ellas, la ciencia en general ha significado y puede significar para el ser humano. La exclusividad con que toda visión del mundo del hombre moderno en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar por las ciencias positivas y se dejó cegar por la «prosperity» que les debe, significó un abandono indiferente de las preguntas que son decisivas para un [4] ser humano auténtico. Ciencias de meros hechos hacen seres humanos de meros hechos. El giro de la valoración pública fue especialmente inevitable después de la guerra, y, como lo sabemos, se ha convertido en una característica agresiva en la generación juvenil inmediata. En nuestra urgencia vital —así lo oímos—, esta ciencia no tiene nada que decirnos. Precisamente excluye por principio las preguntas más acuciantes para los seres humanos abandonados a los cambios, llenos de azares, en nuestros infelices tiempos: las preguntas por el sentido o sinsentido de toda esta existencia humana. [...]

§ 3. [5] No siempre sucedió que la ciencia comprendiera su exigencia de una verdad rigurosamente fundada en el sentido de *aquella* objetividad que domina metodológicamente nuestras ciencias positivas, y que, influyendo ampliamente más allá de ellas, ofrece apoyo a un positivismo filosófico y cosmovisional contribuyendo a su propagación general. No siempre se eliminaron del ámbito de la ciencia las preguntas específicas de la humanidad ni se excluyó la relación interna de estas con todas las ciencias, incluso con aquellas en las que el ser humano no es el tema (como en las ciencias naturales)... [6] La idea positivista de ciencia es, por tanto, en nuestros tiempos —considerada históricamente— un concepto residual. En ella se ha

---

[39] Se refiere obviamente al siglo XIX.

abandonado toda pregunta que había sido incluida en el concepto, sea riguroso, sea más bien amplio, de metafísica, y entre ellas todas las llamadas de un modo oscuro «preguntas supremas y últimas». Mirando estrictamente, ellas, y en general todas las que han sido excluidas, [7] tienen su inseparable unidad en que, bien expresamente, bien de un modo implícito en su sentido, contienen los *problemas de la razón* —de la razón en todas sus figuras especiales—. [...] Si el ser humano se convierte en problema «metafísico», en el problema específicamente filosófico, está en cuestión en cuanto ser racional; y si está en cuestión la historia, se trata del «sentido», de la razón en la historia. El problema de Dios contiene claramente el problema de la razón «absoluta» como la fuente teleológica de toda razón en el mundo, del sentido del mundo. Naturalmente también la pregunta por la inmortalidad es una pregunta de razón, como no menos lo es la pregunta por la libertad. Todas estas preguntas «metafísicas», comprendidas ampliamente, las específicamente filosóficas en el sentido habitual, superan el mundo como universo de meros hechos, lo superan justamente como preguntas que tienen en el sentido la idea de razón. Y todas ellas reclaman una dignidad superior frente a las preguntas de hechos, que en un orden del preguntar también están por debajo de aquéllas. El positivismo, por así decirlo, decapita la filosofía. Ya en la idea antigua de filosofía, que tiene su unidad en la unidad inseparable de todo ser, estaba implícito un orden del ser, orden lleno de sentido, y por tanto un orden en los problemas del ser. De acuerdo con eso la metafísica, la ciencia de las preguntas supremas y últimas, llegó a la dignidad de la reina de las ciencias, cuyo espíritu distribuye en última instancia el sentido último a todos los otros conocimientos, a los de todas las otras ciencias. También esto lo asumió la filosofía que se estaba renovando, incluso creía haber descubierto el verdadero método universal por el que se debía construir una filosofía sistemática que culminara en la metafísica, a saber, seriamente como *filosofía perenne*.

Desde ahí se entiende el impulso que animó a todas las empresas científicas, pero también a las empresas de ciencias de

sólo hechos del nivel inferior y que en el siglo XVIII [8], llamado a sí mismo filosófico, llenó círculos cada vez más amplios de entusiasmo por la filosofía y por las ciencias particulares como sus ramificaciones. [...]

§ 5. [9] El problema, sin embargo, de una posible metafísica abarcó *eo ipso* también la posibilidad de las ciencias de hechos, que justamente tenían su sentido de referencia en la unidad inseparable de la filosofía, su sentido como verdades para ámbitos parciales del ser. *¿Hay que separar razón y ente, cuando es la razón cognoscente la que determina qué es el ente?* [...]

[10] El comienzo lo constituye un *determinado ideal de una filosofía universal* y del método que le corresponde, por así decirlo, como *la fundación originaria de la modernidad filosófica* y de todas las líneas de desarrollo que le pertenecen. Pero en lugar de desarrollarse efectivamente ese ideal, experimentó una disolución interna [...] *Así el problema del auténtico ideal* de una filosofía universal y de su verdadero método se convirtió efectivamente en el motor más íntimo de todos los movimientos filosóficos históricos. Pero esto significa que, en definitiva, todas las ciencias modernas, según el sentido en que habían sido fundadas como ramas de la filosofía y que llevaban continuamente en sí mismas, cayeron en una crisis de nuevo cuño que siempre volvía a sentirse como enigmática. Se trata de una crisis que no afecta a la ciencia especializada en sus éxitos teóricos y prácticos, pero que, sin embargo, conmueve radicalmente todo su sentido de verdad. No se trata de coyunturas, de una forma de cultura especial, la «ciencia» o la «filosofía», como una entre otras formas en la humanidad europea. Pues la fundación originaria de la nueva filosofía es, según lo dicho antes, la fundación originaria del modo de ser humano europeo moderno, como un modo de ser humano que, frente a los anteriores, el medieval y el antiguo, quiere renovarse radicalmente por su nueva filosofía y sólo por ella. Según eso la crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis, primero latente, pero después cada vez más patente, del modo de ser hombre europeo en el sentido pleno de su vida cultural, en la totalidad de su «existencias».

La *Skepsis* en relación con la posibilidad de una metafísica, el derrumbamiento de la fe en una filosofía universal como directora del ser humano nuevo, significa justamente el derrumbamiento de la fe en la «razón», entendida tal como los antiguos oponían la episteme a la doxa. Ella es [11] la que en definitiva da sentido a todo lo que pretendidamente es ser, a todas las cosas, valores, metas, a saber, su referencia normativa a aquello que desde los comienzos de la filosofía significa la palabra verdad —verdad en sí— y correlativamente la palabra ser —ὄντως ὄν—. Con ello cae también la fe en una razón *«absoluta»* de la que el mundo toma su sentido, la fe en el sentido de la historia, en el sentido del modo de ser humano, la fe en su libertad, a saber, en la capacidad del ser humano de crearle un sentido racional a su existencia individual y colectiva.

Si el ser humano pierde esta fe, eso no significa sino que pierde la fe «en sí mismo», en su ser verdadero, que todavía no tiene, ni siquiera con la evidencia del «yo soy», sino que sólo puede tener en la forma de la lucha por su verdad, por hacerse verdadero. *Por todas partes* ser verdadero es una meta ideal, una tarea de la episteme, de la «razón», opuesta al ser «autoevidente» no cuestionado o meramente mentado en la doxa. En principio cada uno conoce esta diferencia referida a su verdadero y auténtico ser humano, del mismo modo que tampoco le es extraño en la vida ordinaria la verdad como meta, como tarea, aunque en ese caso sólo en aspectos individuales y relativos. La filosofía supera esa figura previa, en la primera fundación original, la filosofía antigua. [...] [Pero] la historia de la filosofía, vista desde dentro, siempre asume el carácter de una lucha por la existencia, a saber, la lucha de la filosofía que pasa su vida en su tarea —la filosofía en la fe ingenua en la razón— con la *skepsis* que la niega o desvaloriza empíricamente. Incansablemente muestra ésta con eficacia el mundo efectivamente vivido, el de la experiencia real, como un mundo en el que no se puede encontrar nada de razón ni de sus ideas. Cada vez más se hace enigmática la razón misma y su «ente», o la razón como la que desde sí [12] da sentido al mundo existente y, visto desde el otro lado, el *mundo*, como el que es desde la ra-

zón; hasta que el problema del mundo, hecho por fin consciente, el problema de la profunda conexión esencial de razón y ente, en general, *el enigma de todos los enigmas*, se convirtió en el verdadero tema.

Nuestro interés aquí se dirige a la modernidad filosófica. Pero no se trata de un mero fragmento del fenómeno que acabamos de dibujar, el mayor fenómeno histórico: el del ser humano que lucha por su autocomprensión (pues en esta expresión está todo incluido). Más bien en cuanto nueva fundación de la filosofía como una tarea universal nueva y a la vez con el sentido de un renacimiento de la vieja filosofía, es a la vez una repetición y un cambio de sentido universal. En éste se siente llamada a empezar un tiempo nuevo totalmente segura de su idea de filosofía y de su verdadero método, segura también, por su radicalismo del nuevo comienzo, de haber superado todas las ingenuidades previas y toda *Skepsis*. Pero, inadvertidamente prisionera de ciertas ingenuidades, su destino es, en el camino de una progresiva autoclarificación motivada por nuevas luchas, tener que buscar la idea definitiva de la filosofía, su tema verdadero, ante todo descubrir los auténticos enigmas del mundo y deber llevarlos a una vía de decisiones.

Nosotros, seres humanos de la actualidad, nacidos en el curso de este desarrollo, nos encontramos en el máximo peligro de ahogarnos en el diluvio escéptico y, con ello, de dejar irse nuestra propia verdad. Reflexionando en esta necesidad, nuestra mirada se vuelve a la historia de nuestro modo actual de ser humano. Autocomprensión y por ella apoyo sólo lo podemos conseguir por la clarificación del sentido de unidad, que le ha nacido a esa historia, desde su origen, con la tarea nuevamente fundada que mueve como impulso los ensayos filosóficos. [...]

§ 6. [13] Las únicas luchas verdaderas de nuestro tiempo, con pleno significado, son las luchas entre el ser humano ya derrumbado y el que todavía tiene un apoyo, aunque sea luchando por ese apoyo o eventualmente por uno nuevo. Las verdaderas luchas espirituales del ser humano europeo en cuanto tal, se juegan como *luchas entre filosofías*, a saber, entre las filo-

sofías escépticas, o más bien, las no filosofías, ya que sólo han conservado la palabra, que no la tarea, y las filosofías reales aún vivas. Su vitalidad consiste en luchar por su sentido auténtico y verdadero y con ello por el sentido de un verdadero ser humano. Llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades y, con ello, hacer intuitiva la posibilidad de una metafísica como una posibilidad verdadera, ese es el único medio de poner en marcha el trabajo de la realización de una metafísica, es decir, de una filosofía universal. Sólo con ello se decide si el telos que le nació al modo de ser humano europeo con el nacimiento de la filosofía griega, de querer ser humano desde la razón filosófica y sólo en cuanto tal —en el movimiento infinito de la razón latente a la razón manifiesta, y en la tendencia infinita de la autonormación por esta verdad y autenticidad humana—, es una mera ilusión táctica histórica, un logro casual de una humanidad casual, en medio de humanidades e historicidades totalmente diferentes; o si más bien lo que por primera vez ha brotado en el modo de ser humano griego es lo que como entelequia estaba esencialmente incluido en el modo de ser humano en cuanto tal. Ser humano en general es esencialmente ser humano en humanidades unidas generativa y socialmente, y si el ser humano es ser racional *(animal rationale),* sólo lo es en cuanto toda su humanidad sea humanidad de razón, dirigida latentemente a la razón, o abiertamente dirigida a la entelequia que ha llegado a sí misma, que se ha hecho patente para sí misma y que *en adelante dirige conscientemente* en una necesidad esencial el devenir humano. La filosofía, la ciencia, serían, según eso, el *movimiento histórico de manifestación de la razón universal «innata»* [14] *al ser humano en cuanto tal.*

Así *sería* realmente, si el movimiento, hasta ahora no clausurado, se hubiera mostrado en la entelequia que ha llegado de un modo auténtico y correcto al camino de un desarrollo puro, o si la razón, en efecto plenamente autoconsciente, hubiera llegado a manifestarse en el modo de la forma de una filosofía universal, que progresa en una intuición apodíctica consecuente, y que se autonorma por sí misma con un método apodíctico. Sólo de esa manera se decidiría si el modo de ser

humano europeo lleva en sí una idea absoluta y no es un mero tipo antropológico como la «China» o la «India», y de nuevo, si el espectáculo de la europeización de todos los grupos humanos ajenos anuncia en sí la actuación de un sentido absoluto perteneciente al sentido del mundo y no al sinsentido del mismo. [...]

§ 7. [15] [Sin embargo] como filósofos de la actualidad hemos caído en una lamentable *contradicción existencial.* No podemos permitir que decaiga la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, por tanto, en la posibilidad de un conocimiento universal. A esta tarea nos *sabemos llamados* como filósofos serios. Pero ¿cómo podemos mantener esa fe que sólo tiene sentido en relación con un objetivo, el único común a todos nosotros, *la* filosofía?

Entre tanto, somos ya conscientes, en términos generales, de que el filosofar humano y sus resultados no tienen en la existencia total humana ni mucho menos el mero significado de una meta cultural privada, limitada de una u otra manera. Nosotros somos, por tanto —cómo podríamos prescindir de ello— en nuestro filosofar *funcionarios de la humanidad.* La responsabilidad totalmente personal para nuestro propio ser auténtico, en cuanto filósofos en nuestra vocación íntima personal, lleva en sí, a la vez, la responsabilidad respecto al ser verdadero de la humanidad, que sólo es en cuanto ser hacia un *telos,* que sólo puede desarrollarse, si es que puede hacerlo en general, por la filosofía, por *nosotros,* si somos filósofos en serio.

Bibliografía

La finalidad de esta orientación bibliográfica es doble; por un lado pretende recomendar al lector unos textos muy precisos y asequibles de Husserl en castellano, que sería muy conveniente leer, dado que la exposición anterior los ha tenido especialmente en cuenta, e incluso se ha basado, en parte, en ellos. En segundo lugar quisiera indicar algunas, pocas, obras de comentaristas o de intérpretes que sería de gran utilidad consultar.

1. Textos de Husserl importantes, útiles o necesarios para una introducción a la fenomenología (están ordenados según el orden seguido en este trabajo).

— Para el capítulo primero sería conveniente la lectura del Prólogo a la primera edición de las *Investigaciones lógicas* y los capítulos III y IV de los «Prolegómenos para una lógica pura», título del primer tomo de las *Investigaciones lógicas*. Están publicadas en Alianza Editorial (o en la Revista de Occidente la segunda edición, de 1967).

— Para el capítulo sobre los conceptos fundamentales serían útiles, en primer lugar, las dos primeras lecciones de *La idea de la fenomenología*, págs. 25-51. En la primera se da una clara exposición de las contradicciones de la perspectiva naturalista; en la segunda se toca el tema de lo trascendente e in-

manente, que tan importante fue en la evolución del pensamiento de Husserl.

Sobre el concepto de *epojé* y reducción, lo mejor sería leer los §§ 27-34 (págs. 64-79) y los §§ 39. 44, 47, 49, 50 y 55, todos ellos de la obra las *Ideas para una fenomenología pura* (las *Ideas* de 1913), que en total suman sólo unas 16 páginas.

Sobre la constitución, epistemología, análisis intencional y ontología regional, lo más conveniente sería la lectura de las Meditaciones tercera y cuarta, que son muy breves, páginas 105-147 de la edición castellana. Imprescindible sería, en todo caso, la lectura de los §§ 37, 38 y 39.

Mi obra ya mencionada, *La estructura del método fenomenológico*, está dedicada principalmente al estudio de los conceptos de *epojé*, reducción, constitución e idealismo fenomenológico trascendental. Si el lector desea ampliar su información sobre estos conceptos, me permito remitirle a esa obra.

— Sobre el tema de la intersubjetividad sería imprescindible la lectura de la V Meditación cartesiana, aunque su lectura podría resultar difícil al comienzo, porque en este trabajo se ha evitado tratar de la «reducción primordial» a la esfera de pertenencia propia (§ 44). En todo caso es importante el § 48; y ya para estudiar el tema de la constitución de otro, sería conveniente leer los §§ 49-55 (págs. 172-198). Sobre la «segunda reducción» se puede citar el § 39 de los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ob. cit., págs. 124-126. Sobre este tema en general, se encontrarán amplia información en el libro de César Moreno de 1989 citado en la bibliografía.

— Para el capítulo cuarto, que en realidad resume y reasume todos los demás, sería preciso leer el tomito de Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, que incluye el texto que da el título y que es el artículo de la Revista *Logos*, de 1910-1911, de la misma época, por lo tanto, que la *Grundproblemevorlesung*, y en el que se ve la conciencia que Husserl tiene de la crisis de la filosofía y la sociedad, así como la importancia que en la génesis de la obra de Husserl tiene la cuestión de la naturalización y cosificación de la conciencia y las ideas. Muchos de los problemas ahí tratados han dado lugar por mi parte al li-

bro *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2007). El último capítulo es un amplio comentario sobre el tomo XXIX de Husserliana, en el que se pueden seguir los avatares de los últimos años de Husserl, así como la concatenación precisa de sus preocupaciones teóricas. También será muy útil el libro de Jesús M. Díaz *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, UNED, 2003.

Especialmente importante es la lectura del texto de las conferencias de Viena de 1935, «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», publicado en el mismo libro que el artículo de *Logos*, págs. 135-172. En estas conferencias se expone con gran claridad la filosofía de la historia de Husserl, que hemos descrito en el último capítulo, por lo que este texto es especialmente recomendable. Ahora se lo puede encontrar en el libro Husserl, E., *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, que lleva una introducción de Reyes Mate. Este libro incluye también el texto «La Filosofía como autorreflexión de la Humanidad», que es el publicado como epígrafe de cierre precisamente de la obra última de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, que se corresponde con el tomo VI de Husserliana. De esta obra hay ediciones en italiano y en francés, esta última en la editorial Gallimard. En español se hizo una edición sin los anejos en la Editorial Crítica, y que está agotada.

A modo de resumen, sería, pues, fundamental que el lector leyera lo recomendado de las tres obras mencionadas: *La idea de la fenomenología*, F.C.E., Madrid, 1982; *Filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1981; *Meditaciones cartesianas*, trad. de M. Presas, Paulinas, Madrid, 1979 (o la edición del Fondo de Cultura Económica, que incluye la traducción de las primeras cuatro Meditaciones por José Gaos y de la V Meditación por Miguel García-Baró). Evidentemente sería también un excelente complemento poder leer los epígrafes citados de las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas*, libro este último traducido, aunque con algunos errores, por José Gaos y que ha sido reeditado por el Fondo de Cultura Económica de México.

No quiero dejar de mencionar en este apartado el *Diccionario Husserl*, que, después de muchos años de ensayos y trabajos, este mismo año de 2007, Antonio Zirión Quijano ha puesto en marcha en la red (http://www.clafen.org/diccionariohusserl), «como un acompañante del estudio de las obras de Husserl», con la idea de que haga «fácilmente accesible el contenido medular de algunas otras de sus obras importantes». El *Diccionario Husserl* «pretende llegar a cubrir todas las obras de Husserl traducidas al español, así como sus contrapartes originales en alemán». En él se pueden consultar multitud de definiciones y temas de fenomenología teniendo en cuenta las traducciones de las obras de Husserl actualmente disponibles en español.

2. No vamos a exponer una bibliografía en sentido habitual, sino sólo algunas de las obras en castellano cuya lectura puede resultar más provechosa. Desgraciadamente alguna de ellas no es de fácil adquisición, aunque sí es posible que se encuentren en las bibliotecas. Para bibliografías más amplias tanto por lo que respecta a las obras de Husserl como las de comentaristas e intérpretes, puede consultarse la bibliografía aportada por Mario Antonio Presas, traductor de las *Meditaciones cartesianas*, en la introducción que hace a esta obra en la edición que hemos citado antes, págs. 27 a 31. Sobre los manuscritos de Husserl se da una breve reseña en la obra mía que antes he mencionado. Actualmente en Internet, en la página del Archivo de Lovaina, en el que están depositados los originales de Husserl: http://www.hiw.kuleuven.be/hiw/eng/husserl/verzeichnis.php, se puede ver el catálogo completo de los manuscritos de Husserl, así como el tomo de Husserliana en el que, si es el caso, están publicados. Sobre bibliografía en español, aunque sólo llegue hasta 1995, posiblemente lo más completo sea la sección dedicada a las obras en español del libro de Steven Spileers, *Husserl Bibliography* (Kluwer Academic Publisher, la misma editorial de Husserliana —ahora Springer—, y editado con el mismo formato que los libros de Husserl) págs. 344-374. En esa recopilación las obras en español ocu-

pan las entradas desde el número 6342 hasta el 6959. También en el libro Javier San Martín (editor), *Phänomenologie in Spanien* se ha incluido una amplia selección, esta vez actualizada, de las obras más relevantes de fenomenología publicadas en España.

3. BREVE SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

EMBREE, Lester, *Análisis reflexivo* Una primera introducción a la investigación fenomenológica. *Reflective Analysis.* A First Introduction into Phenomenological Investigation. Edición bilingüe, inglés/castellano. Red Utopía, Jitanjáfora, Morelia, 2003.

GARCÍA BARÓ, M., *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1993.

— *Categorías, intencionalidad y números*, Madrid, Tecnos, 1993.

— *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999.

LANDGREBE, L., *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.

— *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila, 1975.

MERLEAU-PONTY, M., Prólogo a la *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.

— *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Nova, 1969.

MONTERO MOLINER, F., *La presencia humana*, Madrid, Gregorio del Toro, 1973.

— *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987.

— *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994

MORENO MÁRQUEZ, C., *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Themata, 1989.

— *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Valencia, Pretextos, 1998.

— *Fenomenología y filosofía existencial.* Volumen I: *Enclaves fundamentales*; Volumen II: *Entusiasmos y disidencias*, Madrid, 2000.

ORTEGA Y GASSET, J., «Sensación, construcción e intuición», publicado en el tomo *Investigaciones psicológicas*, págs. 203-218, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

ORTEGA Y GASSET, J., «Sobre el concepto de sensación», publicado en la obra anterior, págs. 219-239.
— *El hombre y la gente*, en Obras Completas, tomo VII, o en la Colección de obras de Ortega y Gasset de Alianza Editorial.
SCHÜTZ, A., «Conceptos fundamentales de la fenomenología», publicado en Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, 1974, Amorrortu, págs. 111-125.
— «La fenomenología y las ciencias sociales», publicado en la obra anterior, págs. 126- 142.
SZILASI, W., *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, 1973. Amorrortu,
TRAN-DUC-TAO, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
WALDENFELS, B., *De Husserl a Derrida*. Introducción a la fenomenología, Barcelona, Paidós, 1997
XIRAU, J., *La filosofía de Husserl,* Buenos Aires, Troquel, 1966, actualmente en Xirau, *Obras Completas,* t. II, vol. 1, *Escritos sobre historia de la filosofía. Libros,* Barcelona, Anthropos/Fundación Caja Madrid, 2001.